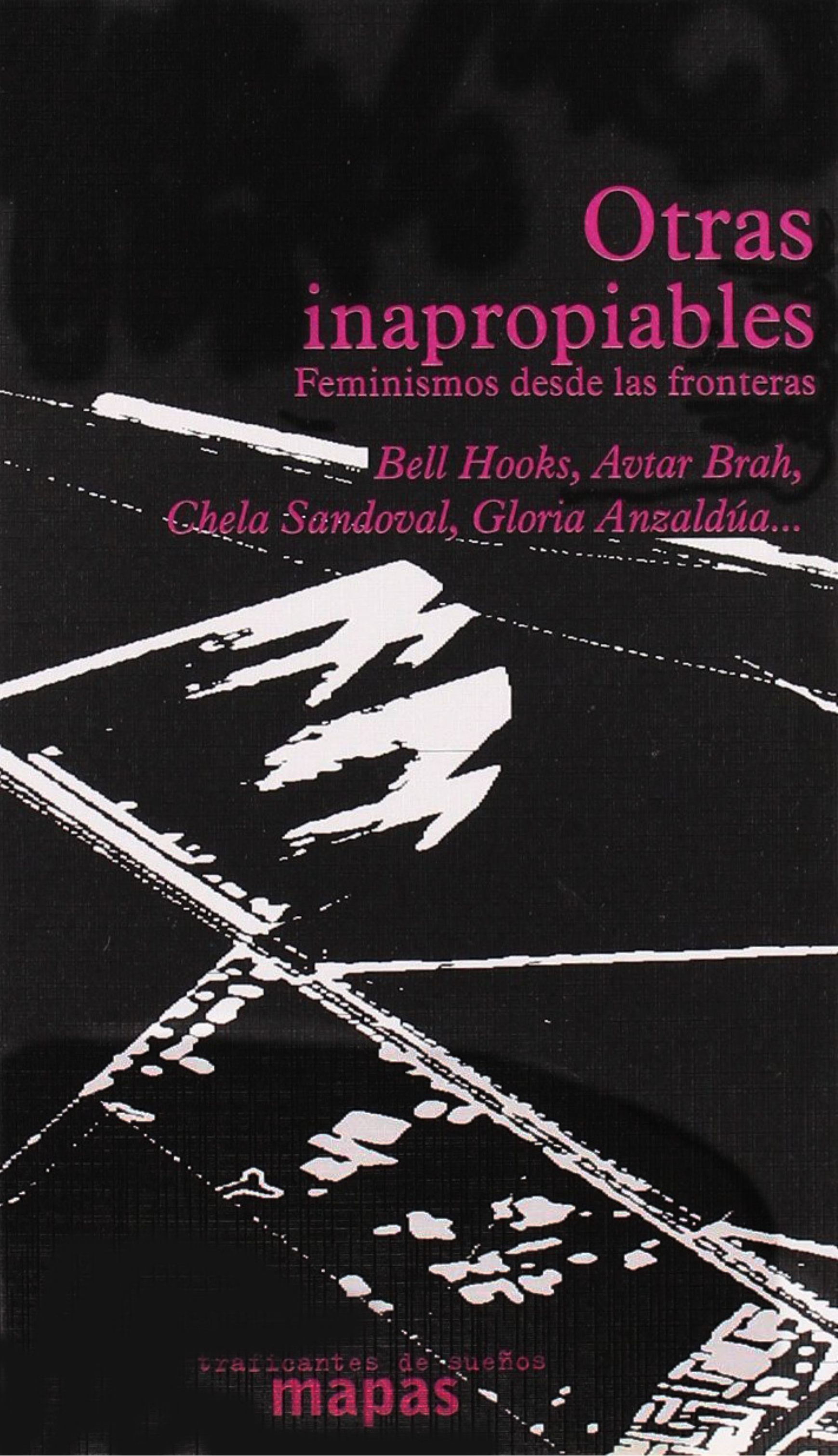

Otras inapropiables
Feminismos desde las fronteras
Bell Hooks, Avtar Brah,
Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa...
traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de PayPal),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 6

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

1ª edición:
Marzo de 2004
Título:
Otras inapropiables
Autoras:
bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty,
Traducción:
Maria Serrano Gimenez, Rocio Macho Ronco,
Hugo Romero Fernández Sancho y Álvaro Salcedo Rufo
Revisión del texto:
Carmen Romero y Silvia García Dauder
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños.
Edición:
Traficantes de Sueños
C\Hortaleza 19, 1º drcha.
28004 Madrid. Tlf: 915320928
http://traficantes.net
e-mail:editorial@traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C\. Salitre, 15 28012, Madrid
tlf: 915305211
ISBN: 84-932982-5-5
Depósito legal:

Otras inapropiables

Feminismos desde las fronteras

bell hooks, Avtar Brah
Chela Sandoval, Gloria
Anzaldúa...

traducción:
Rocio Macho Ronco
Hugo Romero Fernández Sancho
Álvaro Salcedo Rufo
Maria Serrano Gimenez

traficantes de sueños
mapas

índice

Prólogo

por la Eskalera Karakola[1]

Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista

Otras inapropiadas/inapropiables, desubicadas de las cartografías occidentales y modernas de la política, de la identidad, del lenguaje, del deseo; desbordando las categorías claras y distintas, las promesas de pureza y separación; proponiendo nuevas geometrías posibles para considerar relaciones atravesadas y constituidas por *diferentes* diferencias. Otras inapropiadas/inapropiables que nos urgen a hacer *feminismos desde y atravesados por las fronteras*. Feminismos que tal como nos proponen los textos de esta colección no renuncian a la

---

1 Este prólogo ha sido escrito colectivamente por algunas de las mujeres que participamos en el proyecto de la Eskalera Karakola. La Eskalera Karakola es un centro social autogestionado feminista que fue okupado allá por el año 1996 en el barrio de Lavapiés en Madrid. En todos estos años, muchísimas iniciativas han sido posibles y han sido impulsadas desde y más allá de la casa: espacios para reuniones, grupos de mujeres, actividades, talleres, escuelas de feminismos, encuentros, jornadas, acciones, intervenciones públicas, rehabilitaciones varias, pero sobre todo la inquietud, la necesidad y el deseo de experimentar los límites y las aperturas de nuevos espacios de colectividad atravesados por la práctica y el pensamiento feminista. Que lo personal sea político nos ha invitado desde la Karakola a una revisión constante de los modos de vida normalizados y a una política de la sospecha que nos empuja a pensar, proponer y experimentar nuevas y otras formas de habitar cotidianamente el espacio público, a reformularlo y sobre todo, a practicar su reapropiación constante.

complejidad, sino que asumiéndola se reconocen parciales y múltiples, contradictorios y críticos. Feminismos situados, mestizos e intrusos, con lealtades divididas y desapegados de pertenencias exclusivas. Que partiendo de la tensión y el conflicto de las peligrosas y blasfemas encrucijadas que movilizan su identidad, están comprometidos con conocimientos y prácticas políticas más reflexivas y críticas.

Los textos de esta colección ponen en cuestión *qué* se constituye como *diferencia* y cómo lo diferente tiende a equipararse con lo particular, lo periférico, lo deficiente —frente a lo universal y lo central— conformándose en relaciones asimétricas de poder. Las marcas de diferencia se revuelven mostrando las particulares marcas de la in*diferencia*: lo «neutro», invisibilizado por normativo hegemónico y sobrerepresentado. Frente a un feminismo global homogeneizador y excluyente que bajo la opresión de género iguala a *todas* las mujeres, estos textos nos hablan de múltiples opresiones, de *diferentes* diferencias, y del extrañamiento de muchas mujeres con *un* movimiento feminista con el que se identifican pero cuya agenda y legado histórico resultan en gran medida ajenos puesto que toman como sujeto de referencia a *la mujer* blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbanita, educada y ciudadana.

Provenientes fundamentalmente del contexto anglosajón y en un intervalo que comprende desde comienzos de los años ochenta hasta nuestros días, estos artículos dan cuenta de los diferentes debates que en el interior del feminismo han surgido de la necesidad de atender a las complejas intersecciones constitutivas de las relaciones de subordinación a las que se enfrentan *mujeres* concretas: respondiendo no sólo a las relaciones de género o de clase, sino también al racismo, la lesbofobia, los efectos de la colonización, la descolonización y las migraciones transnacionales. Así, desde el contexto estadounidense, el artículo de bell hooks —escrito a principios de los años ochenta en diálogo con el feminismo, el marxismo y el movimiento de liberación negro—, forma parte de una amplia tradición feminista negra a la que pertenecen autoras como Angela Davis, Alice Walker, Audre Lorde, Patricia Hill Collins o Barbara Smith, y de la que destacamos la antología *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras*

somos valientes[2] cuyo título no puede ser más significativo. Todas ellas coinciden en denunciar el legado racista del feminismo blanco y su escasa atención a las distintas realidades materiales de mujeres blancas y negras, a las intersecciones entre clase y raza, y a la incorporación de agendas diferentes al género. En concreto bell hooks hace referencia al extrañamiento de las mujeres negras estadounidenses frente a un feminismo conservador liberal que bajo el paraguas englobador de «todas las mujeres estamos oprimidas» resulta ciego a las formas en que el racismo y la posición de clase hacen específica la opresión de género para las mujeres negras.

Pero las críticas del feminismo negro no agotan la multiplicidad de posiciones étnicas del contexto estadounidense. Así, desde los años ochenta, el término «mujeres de color» fue desarrollándose en EE.UU. como un artefacto teórico y político capaz de aglutinar las opresiones comunes en torno al racismo que experimentan mujeres de procedencias nacionales y étnico-raciales distintas, reconociendo al mismo tiempo la especificidad de sus situaciones concretas. Un ejemplo de ello nos lo ofrecen los escritos mestizos y bilingües de escritoras chicanas, puertorriqueñas y latinas en general: textos como *Borderlands/La Frontera,*[3] *Este Puente Mi Espalda*[4] *y Haciendo Caras,*[5] y que en esta colección están representados por los artículos de Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval y Aurora Levins Morales. En «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», Gloria Anzaldúa propone asumir el mestizaje y la multiplicidad con formas no reductoras. En la tensión y riqueza política de vivir a caballo entre varias culturas, empleando varios idiomas y en la distancia crítica que implica el no ser reconocida como adecuada en ninguno de

---

2 Hull, Gloria T.; Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara (eds.), *All the Women Are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave*, Nueva York, The Feminist Press, 1982.

3 Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza,* San Francisco, Aunt Lute, 1987.

4 Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, Persefone, 1981.

5 Anzaldúa, Gloria (ed.), *Haciendo Caras/Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, San Francisco, Aunt Lute, 1990.

los marcos disponibles, como mujer, lesbiana y chicana, la conciencia mestiza de Anzaldúa surge de las posibilidades de hacer habitable la propia posición de frontera.

Chela Sandoval, por su parte, propone practicar un *feminismo del Tercer Mundo estadounidense* que desde una *conciencia cyborg opositiva/diferencial,* sea capaz de generar formas de agencia y resistencia mediante *tecnologías opositivas de poder*. Para esta autora las condiciones cyborg están asociadas a la precariedad y la explotación laboral, a la tecnología en un orden transnacional que sitúa de lleno el Tercer Mundo en el Primer Mundo, uniendo las redes del ciberespacio con las racialmente marcadas cadenas de montaje. Con una perspectiva distinta, Aurora Levins Morales despliega desde el testimonio de su identidad como *jíbara shtetl* «intelectual orgánica» y activista, y nos introduce en otro importante debate dentro del feminismo. Critica un feminismo académico que distanciándose de la militancia usurpa y simplifica las complejas experiencias de las mujeres de color, manufacturándolas y comercializándolas hasta hacerlas irreconocibles por sus propias protagonistas: brillantemente envueltas se revenden en el mercado editorial con un lenguaje y un precio en muchas ocasiones inaccesible.

Así, en EE.UU. «lo negro» del feminismo negro se ha interpretado como excluyente y homogeneizador en torno a la experiencia de género y del racismo ejercido contra las personas negras estadounidenses —vinculado a una experiencia de esclavitud y segregación que exigía una lucha política específica—, constituyéndose el término «mujeres de color» como espacio político de alianzas y luchas comunes que respondía a la diversidad y a la multiplicidad de las exclusiones étnico-raciales, nacionales y religiosas. Mientras tanto en el contexto británico, como describe Avtar Brah en su artículo, es el término «negro», extraído de sus connotaciones esencialistas y de codificaciones raciales excluyentes, el que se articula políticamente para aglutinar las luchas antirracistas implicando una amplia gama de experiencias diaspóricas. Las «"mujeres negras" conformaban una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía tanto a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe, como a nacidas en Inglaterra, lo negro en el "feminismo negro" implicaba una

multiplicidad de la experiencia a la par que articulaba una posición de sujeto feminista particular».[6]

Esta diferente interpretación del feminismo negro británico se aprecia en el texto de Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson, que fechado en 1986 resulta en gran medida paralelo —y prácticamente coetáneo— al texto de bell hooks. Ambos textos coinciden en denunciar lo que Bhavnani y Coulson denominan un *capitalismo patriarcal racialmente estructurado* —nosotras añadiríamos *hetero*patriarcal—; demandan la necesidad de analizar conjuntamente los efectos del racismo y las relaciones de clase y género. Sin embargo, los análisis feministas-socialistas de Bhavnani y Coulson, al abordar un *racismo de Estado* que se plasma en diferencias de trato a distintos grupos de mujeres en el contexto de un capitalismo internacional, incorporan también las intersecciones con el nacionalismo, la inmigración y el imperialismo. En particular, denuncian la violencia racista estatal en las prácticas de restricción de la inmigración —a veces bajo la retórica de «igualdad» entre varones y mujeres—, los controles policiales en «barrios negros» bajo la reclamación de mayor seguridad para las mujeres o las contradictorias concepciones de «unidad familiar» que utiliza instrumentalmente el Estado en prácticas de deportación. Apuntan así cómo las distintas realidades materiales de las mujeres «blancas» y «negras», lejos de supuestas hermandades, generan importantes conflictos de intereses con sus agendas políticas particulares.

Los textos de Chandra Talpade Mohanty y M. Jacqui Alexander —desde EE.UU.— y el de Avtar Brah —desde Gran Bretaña— introducen también los estudios postcoloniales para situar al pensamiento feminista en un mundo donde las intersecciones entre el colonialismo, el imperialismo y el nacionalismo, complejizan las opresiones de este capitalismo globalizado, heteropatriarcal y racista. Postcolonial en este sentido, no hace tanto referencia a una temporalidad donde la colonización ha terminado, cuanto a relaciones *glocales* de dominación que reproducen colonialidades en el aquí

6 Brah, Avtar, «Difference, Diversity, Differentiation», en *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, pp. 95-127. [Traducido en esta colección]

y el ahora, no sólo en los antiguos países colonizados —mediante los ya conocidos efectos de la descentralización productiva—, sino en los países colonizadores receptores de diásporas migrantes procedentes de las antiguas colonias. A esta tradición teórica y política que elabora un pensamiento feminista postcolonial pertenecen entre otros los textos de autoras como Gayatri Chacravorty Spivak o Trinh T. Minh-ha. De hecho el término «Ella, la otra inapropiable/ada» que da pie al título de esta colección proviene de un monográfico editado por esta última autora sobre «Mujeres del Tercer Mundo».[7]

El propio texto «Genealogías, legados, movimientos» de Chandra Talpade Mohanty y Jaqui Alexander se escribió como introducción a una antología clave del «feminismo postcolonial»: *Genealogías Feministas, Legados Coloniales, Futuros Democráticos*.[8] En este artículo se cuestionan tanto las posiciones relativistas postmodernas empeñadas en disolver categorías identitarias acusándolas de esencialistas —léanse muchas de las críticas dirigidas a las «políticas de identidad»—; como las apelaciones a una sororidad internacional blanca occidental que, en forma de llamadas a la unidad del feminismo en torno a la opresión universal del patriarcado, posponen y excluyen otras opresiones. Más aún, las autoras critican cómo bajo la retórica consensual de la articulación de «varias voces» se ha definido un feminismo inclusivo sobre una base centro-periferia donde las feministas del Tercer Mundo siguen constituyendo siempre la periferia. La apuesta feminista postcolonial de Mohanty y Alexander pasa por la implicación en un proyecto de democracia feminista, frente a la Democracia formal de libre mercado/capitalista, consistente en praxis feministas particulares que articulen lo local con procesos transnacionales y globales más amplios.

Al igual que Bhavnani y Coulson hacen en el contexto británico, en este texto se analizan los mecanismos ideológicos centrales que conforman de forma discriminatoria la ciudadanía en

7 Trinh T. Minh-ha (ed.), «She, the Inappropiate/d Other. Special Issue on Third World Women», *Discourse 8: Fall-Winter*, 1986-1987.

8 Mohanty, Chandra Talpade y Alexander, M. Jacqui (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures,* Nueva York y Londres, Routledge, 1997.

el capitalismo avanzado —usando como modelo EE.UU. Identifican así la representación del buen ciudadano como varón blanco heterosexual que consume y paga sus impuestos, frente a las figuras de la mujer negra dependiente que se aprovecha de los servicios sociales, y de los varones negros —e inmigrantes— asociados a la delincuencia —¿y al terrorismo?

Igualmente nos invitan a reflexionar sobre la significación de la ciudadanía desde la posición de una mujer negra, inmigrante, «sin papeles»: los conceptos de igualdad ante la ley en este contexto desafían las definiciones convencionales del supuesto ciudadano legítimo con verdadero acceso y oportunidades. Denuncian, así, algo que nos resulta trágica pero enormemente familiar: la sistemática utilización de la legalidad en la «Democracia» para convertir la diferencia en desigualdad —y en «ilegalidad» vía leyes de extranjería, reforzamiento de fronteras, acoso policial, constitución de una nueva «fortaleza europea», documentos de identidad...

Por último, partiendo de los debates sobre el feminismo negro en Gran Bretaña, el texto de Avtar Brah identifica y analiza cuatro usos del concepto de *diferencia*: la diferencia como *experiencia* cotidiana y específica; la diferencia como *relación social* producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo; la diferencia como *posiciones de sujeto* o *subjetividad* frente a la idea de un sujeto político-moderno universal o de un Yo unitario, centrado y racional; y por último, la diferencia como *identidad*, como proceso inacabado que otorga estabilidad y coherencia a la multiplicidad subjetiva. De esta forma, nos permite comprender cómo la proclamación de una identidad colectiva implica un despliegue de discursos y prácticas que apelan de forma variable a estos niveles de diferencia para su movilización, atravesando lo micro y lo macro, lo social y lo subjetivo, en un proceso político continuo y contingente que define fijaciones y exclusiones, prácticas de poder y de resistencia. Desde una posición política antiesencialista, Brah nos propone la *articulación* como práctica política relacional y transformadora: «no compartimentalizar las opresiones sino formular estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una comprensión sobre cómo se conectan y articulan».[9]

9 Brah, Avtar, *op. cit.*

Diferencias significativas, ¿sujetos in-significantes?

En un mundo de patriotismos y nacionalismos exacerbados; de nuevas fronteras europeas que construyen muros de vergüenza institucionalizados y burocráticos, expulsando de la ciudadanía a *otros*-migrantes-no-europeos; en un contexto político y militar de estado de excepción generalizado, de pánico mediático globalizado y en tiempo real; de naturalización de la precarización de la existencia, de tal modo que derechos sociales básicos se transforman en responsabilidades individuales; en situaciones paradójicas en que se exalta el consumo de lo diferente y lo exótico, al tiempo que se rechazan las diferencias y proliferan los conflictos culturales y los racismos; en un mundo en el que las violencias globales de género y sexualidad se convierten en agendas secundarias siempre aplazadas —o movilizadas instrumentalmente— ante la urgencia de nuevos «enemigos principales» caracterizados esta vez como terroristas y ante los que se responde con más violencia y destrucción... En este contexto, los textos recogidos en esta colección nos invitan a reflexionar sobre las diferencias y sobre el papel que despeña su constitución en el establecimiento de sujetos reconocidos como ciudadanos «apropiados».

Qué constituye una diferencia significativa o marca de opresión en un contexto determinado no es un atributo fijo y estable, sino una *relación* contingente y situada que se moviliza en cada práctica. De ahí que en ocasiones una determinada marca de identidad pueda ser el espacio no marcado para la actuación de otra. Por ejemplo, la petición de mayor protección policial que suscribirían muchas mujeres y algunos grupos feministas, puede suponer para trabajadoras sexuales y mujeres migrantes —sobre todo sin papeles— más que una garantía de seguridad, una amenaza de acoso y en ocasiones de agresión y expulsión. Evidencian, así, diferencias cruciales sobre qué constituye una prioridad política dentro del feminismo y qué estrategias seguir para alcanzarlas. Pero lejos de entender estas demandas de reconocimiento como amenazas que fomentan una fragmentación debilitadora de una supuesta unidad política; o como particularismos secundarios, «meramente culturales» que distraen de antagonismos centrales y unitarios —capitalismo, patriarcado; o

someterlas a consensos mayoritarios que terminan por anularlas o acallarlas bajo el pretexto victimizador de que hablan en estado de alienación; nos invitan a identificar las especificidades de las opresiones particulares, a comprender su interconexión con otras opresiones y construir modelos de *articulación* política que transformen las posiciones de partida en un diálogo continuo que no renuncie a las diferencias, ni jerarquice o fije a priori posiciones unitarias y excluyentes de víctimas y opresores.

El encuentro con los textos de esta colección y con otros que nacen del feminismo de las mujeres de color y del Tercer Mundo en una perspectiva postcolonial nos enfrenta necesariamente a la tarea de situar nuestras propias coordenadas de lectura. Sólo así podremos determinar la relevancia de sus preguntas y planteamientos —en torno a las diferencias, a la articulación de las opresiones, a las alianzas, a la transnacionalidad, etc.— en nuestro propio contexto con el fin de no asumirlos desde la generalización, la ahistoricidad y la desmemoria. La *política de la localización*, a la que nos aproximan estas lecturas, pone en primer término la comprensión de la especificidad de nuestros conocimientos y posiciones situadas. En este sentido, señalaremos algunos puntos de distancia y cercanía con respecto a las reflexiones que aquí presentamos.

En cuanto a lo primero es preciso advertir que buena parte de las voces feministas de color emergen a partir de la década de 1970 —y mucho antes si nos remontamos al legado de Sojourner Truth y otras protagonistas de los movimientos abolicionista y sufragista a mediados del XIX— en un entorno nacional multirracial de hegemonía anglosajona profundamente racista y desigual. La diversidad étnica —frente a la negación del hecho multiétnico en la historia española— está en la constitución misma de la nación estadounidense y tiene como precedentes el genocidio de la población autóctona por parte de los colonizadores ingleses, el esclavismo y las migraciones, primero desde Europa y Asia y más tarde desde América Latina y el Caribe, cada una en su especificidad. La historia de la dominación de las gentes de color es la historia de estos procesos coloniales y postcoloniales y de las sucesivas clasificaciones, jerarquizaciones y explotaciones a las que dieron lugar a lo largo del desarrollo del capitalismo. Es, asímismo, como nos muestran Anzaldúa y Levins Morales, la

historia de las identidades construidas y reconstruidas en la diáspora y la hibridación, es decir, en los desplazamientos y experiencias multilocales o pertenencias múltiples. Una reconfiguración que en la actualidad, como advierten Alexander y Mohanty, contribuye a confundir los escenarios postcoloniales y transnacionales. Y es, finalmente, la historia de unas relaciones multiraciales que no responden únicamente a contactos binarios —por ejemplo, entre mujeres blancas y negras en el feminismo— sino a conflictos y solidaridades que atraviesan las diferencias de origen, raza, clase y género y ponen en diálogo a mujeres con constituciones múltiples y complejas que se remiten a sus propias genealogías.[10]

El caso de Gran Bretaña, en el que se ubica el trabajo de Avtar Brah, está vinculado al destino de la India británica y la Commonwealth, al Caribe y, en general, al desarrollo de las diásporas originadas a partir de la extensión y del poder del imperio británico. De modo que las voces de las mujeres negras y de color, autóctonas y desplazadas que hablan en y a través de estos textos, responden hoy a una larga trayectoria histórica atravesada por la raza y fuertemente puntuada en las últimas décadas por las luchas postcoloniales de las décadas de 1960 y 1970 y los movimientos de liberación racial, fundamentalmente el movimiento negro en Estados Unidos.

El proceso de toma de palabra de las que hasta ahora habían sido objeto de etnografías en el marco de los *estudios de área* ha sido imparable, también en el ámbito académico, y está desequilibrando sin remisión los discursos del feminismo blanco de clase media, el legado de Friedan tan criticado por hooks, desde el que se han producido algunos análisis supuestamente universales que hoy se revelan en su parcialidad —por ejemplo, en lo concerniente a la familia, el Estado o el trabajo— y otros que, como sugiere Walby al hilo de las reflexiones de Mohanty, han de ser desechados por erróneos y deliberadamente sesgados.[11]

La crisis y revisión de los análisis liberales y socialistas del feminismo hegemónico, particularmente en su olvido de

---

10 Lorde, Audre, *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y horas, 2003; y Rich, Adrienne, *Arts of the possible*, Nueva York, Norton, 2001.

11 Mohanty, Chandra Talpade, *op. cit.*, pp. 502.

la raza y la sexualidad, es una tarea central a la que nos invitan las autoras reunidas en esta colección.

Nosotras las leemos en la actualidad desde un Estado-nación, una región y un movimiento con rasgos específicos. La homogeneidad racial en España, con la excepción notable de la población gitana, históricamente discriminada, ha sido un hecho profundamente afianzado en la conciencia de la identidad nacional desde el siglo XV. La expulsión de judíos y moros, la posterior persecución de los conversos sujetos a una constante sospecha y la célebre pureza de sangre como garante de la pureza de fe penetró el imaginario social español y determinó la formación de un Estado colonial en el que la diferencia racial quedó desde épocas tempranas relegada a las sociedades conquistadas, en las que se implantaron disposiciones legales, religiosas y tributarias destinadas a ordenar el estatus social y las ocupaciones de los españoles peninsulares, de los criollos, de los mestizos, los mulatos y los indígenas. La intensa experiencia de dominación racial, cultural y sexual[12] y las disquisiciones que las acompañaron –en fray Bartolomé de las Casas o Guamán Poma de Ayala, por citar dos ejemplos paradigmáticos– apenas alteraron la homogeneidad en las concepciones de la identidad católica y de sangre pura –antecedente del concepto moderno de raza– al otro lado del Atlántico[13]. Tal y como explica Mignolo[14] a partir de Quijano, la invención de América introdujo una categoría fundamental en el imaginario occidental, la de raza, aunque paradójicamente, este mismo imaginario tendió a ocultarla. Así, el pensamiento de la modernidad giró en torno a la raza —a la clasificación, caracterización, estudio e incluso exposición de los otros— justamente con el ánimo de delimitar las fronteras entre bárbaros y civilizados

12 Sobre la que se reflexiona en la colección de textos compilados por Stolcke (1993).

13 La «distinción racial interna», iniciada por los criollos de descendencia británica en Estados Unidos, se produjo en Europa entre cristianos protestantes del norte y anglos, por un lado, y cristianos católicos del sur y latinos, por otro. Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 46.

14 Ibídem.

y no confundirse con los sujetos racializados y colonizados. La supresión de esta frontera de color en nuestras genealogías políticas e intelectuales ha sido una constante a la que sólo recientemente hemos comenzado a aproximarnos de la mano de quienes sí han contado estas historias inadecuadas desde el otro lado.

También para la izquierda, dando un enorme salto que tendremos que ir salvando en lo colectivo, el colonialismo fue una experiencia de violencia, explotación y dependencia que tuvo lugar en el Tercer Mundo. En este sentido y en lo que concierne a las Américas, 1992 se reveló como un acontecimiento sorprendente al poner de manifiesto la desconexión que existía desde la crítica entre el espíritu antiimperialista —centrado desde finales de la década de 1980 en la acción contrainsurgente en Centroamérica— y la comprensión de las relaciones actuales e históricas entre los intereses de las empresas españolas y globales, los Estados e instituciones internacionales y las excolonias. El escenario postcolonial —el de principios del siglo XX, el de las viejas nostalgias imperiales del franquismo y, más recientemente, el del neocolonialismo global— permanecen escasamente dibujados, también en sus aspectos religiosos, a pesar de los discursos subalternos que no han cesado de emerger desde las periferias externas e internas. Los movimientos sociales, incluido el feminista, que crecieron al calor del antifranquismo, tematizaron el conflicto de clases y la cuestión nacional sin verse obligados a afrontar la diferencia racial, el propio concepto de raza, dentro de las fronteras del Estado, ni siquiera por la influencia ejercida desde otros países europeos a partir del fascismo, de la persecución de los judíos y el impacto, muchas veces soterrado, que todo esto tuvo en la identidad europea.[15] El antisemitismo de izquierda y de derecha y sus allegados eugenésicos permanecieron incuestionados.

El internacionalismo penetró los «nuevos» movimientos sociales —el feminismo, el ecologismo, el pacifismo— a finales

---

15 Braidotti, Rosi, «Figuraciones de nomadismo. Identidad Europea en una perspectiva crítica» en De Villota, P. (ed.), *Globalización y Género*, Madrid, Síntesis, 1999, pp. 27-46; y «La Europa que podría hacernos soñar», *Archipiélago*, núm. 58, 2003, pp. 69-75.

de la década de 1980 convirtiendo la solidaridad con el Tercer Mundo y con los movimientos de lucha en contra de las renovadas dependencias imperiales, el neoliberalismo, en un asunto de intervención desde un esquema de apoyo o solidaridad en la distancia. Este espíritu pervivió de forma mucho más acentuada bajo la nueva matriz institucional y de ONGs que se desató tras el encuentro de Beijin de 1995 y los foros mundiales subsiguientes; la pobreza, el subdesarrollo y, más recientemente, la sostenibilidad quedaron definitivamente petrificadas en las agendas institucionales del capitalismo compensatorio. La historia colonial, el lado oscuro de la modernidad, continuó estando más o menos oculta, al igual que los vínculos entre los distintos sujetos y comunidades implicadas en los diseños globales, desde la planta de ensamblaje fronteriza hasta la nueva sarta de servicios dispersos de la ciudad-fábrica. Los límites en la forma de abordar el neocolonialismo en el Estado Español tenían que ver, de una parte, con la inexistencia de un análisis de las sociedades coloniales en su conexión bidireccional con las metrópolis y su evolución histórica en el seno de la modernidad y, de otra, con los límites de la izquierda para afrontar los efectos económicos, sociales y culturales de la globalización más allá del marco geográfico norte-sur, Primer y Tercer Mundo.[16]

A pesar de todo, los llamados movimientos de solidaridad de finales de la década de 1980 y principios de 1990 fueron poco a poco tematizando cuestiones como la dependencia que genera la deuda externa y los planes de ajuste estructural o los derechos culturales, medioambientales, territoriales y económicos de los pueblos indígenas. Las brigadas de solidaridad, organizadas a caballo entre movimientos de mujeres a ambos lados del Atlántico, la participación en encuentros Latinoamericanos y del Caribe y los flujos de textos y activistas que atravesaron el charco —dirigiéndose también hacia otras regiones, bajo el influjo colonial español, como el Sahara Occidental— constituyeron una experiencia de encuentro y aprendizaje mutuo enormemente valiosa aunque limitada. En cualquier caso, las diferencias en el seno del movimiento feminista no estuvieron atravesadas por la raza, como sucedió

16 Mohanty, Chandra Talpade, *op. cit.*

desde sus inicios en Estados Unidos, sino por una historia de géneros, clases y, en todo caso, sexualidades, aunque esto último continuó siendo una materia en disputa.[17]

Ya a finales de los años ochenta, y aquí nos acercamos a los puntos de cercanía entre nuestra realidad y las coordenadas de producción de los textos incluidos en la presente colección, las nuevas migraciones —desde América Latina, Marruecos y el África subsahariana— comenzaron a modificar la imagen de homogeneidad racial —y de origen— que había prevalecido en España, en parte gracias a la negación de la minoría gitana y del legado colonial —crítico, se entiende, ya que el franquismo siempre hizo gala de la supremacía española en términos de raza. Las mujeres dominicanas fueron por distintos motivos noticia[18] y los grupos y planteamientos antirracistas y en defensa de los derechos de los inmigrantes, que en otros países europeos, fundamentalmente en aquellos que como Francia, Alemania, Bélgica y Holanda contaban con un proceso migratorio anterior, comenzaron a aglutinarse tímidamente en el contexto de la izquierda española tras la promulgación de la primera ley de extranjería en 1985. En ocasiones, como ocurrió y ocurre en el feminismo autóctono europeo, la migración estuvo dominada por la definición de las agendas mediáticas y su obsesión por los peligros del multiculturalismo, sobre todo en lo que concierne a las mujeres —a las occidentales y a «las otras» invariablemente victimizadas—, una tendencia que ya existía en las versiones tercermundistas sobre el progreso y la liberación de la mujer. En muchos casos provenientes de Francia, estos debates adoptan un carácter ilustrado y eurocéntrico cuando no abiertamente cínico.[19] Por otro lado, el propio nivel organizativo de los grupos migrantes y, en particular, de las

---

17 Buxán, Xosé M., *conCiencia de un singular deseo*, Barcelona, Alertes, 1997.

18 Hay que recordar aquí el asesinato de Lucrecia Pérez en 1992, pero también la creciente visibilidad y organización de algunos grupos migrantes.

19 En particular cuando se alude, como hacen algunos grupos, a las estratificaciones laborales que favorece la extranjería, a la incorporación de las españolas al mercado laboral, al envejecimiento de la población autóctona y la necesidad de mano de obra inmigrante femenina ante las carencias de los servicios sociales. Véase al respecto www.sindominio.net/precarias

mujeres inmigrantes —mucho más frágil que el que se da en otros países comparables, como Italia—, y el nuevo papel de España como guardiana de la frontera sur y atlántica europea en una atmósfera cada vez más dominada por el miedo y los discursos securitarios sigue dificultado la proliferación de otras voces en estos debates.[20] Las experiencias feministas, migrantes o no, en este terreno son escasas, se podría decir incluso que han retrocedido en algunos aspectos o sencillamente modificado su composición, hoy mucho más cercana al formato establecido de las ONGs. Dejando a un lado la riqueza organizativa de las mujeres dominicanas y los grupos que las apoyaron a principios de la década de 1990[21] y otras experiencias que surgieron anteriormente a partir de los desplazamientos políticos desde países como Argentina, Chile o Perú, el feminismo carecía de una práctica de alianzas y tematización de la migración y el asilo. Ni siquiera existía una reflexión sobre la propia migración española, mucho menos en femenino, hacia otros países europeos durante las décadas de 1950 y 1960.[22]

En nuestros días, la recepción de esta nueva realidad por parte de los grupos feministas españoles continua siendo ambivalente, podríamos incluso decir errada en cuanto al foco y al modo de abordar algunas discusiones de forma reflexiva y situada. Las cuestiones relativas a los derechos de ciudadanía, al trasvase de desigualdades, a la feminización de la pobreza o la migración, a la articulación del racismo y el sexismo en las representaciones y las prácticas cotidianas, al reajuste de las desigualdades de género en origen, destino

20 Como las que se dejaron oir durante los encierros —incluido uno de mujeres en Barcelona— que siguieron a la aprobación de la Ley de Extranjería de 2001. Véase www.nodo50.org/racismo/home.htm

21 Gina Gallardo y María Paredes, dos de las protagonistas en la reflexión y la organización de las mujeres dominicanas en aquel periodo, estuvieron en la creación de AMDE en 1990. Gallardo, Gina, *Buscando la vida. Dominicanas en el servicio doméstico en Madrid*, Santo Domingo, IEPALA-CIPAF, 1995.

22 Reflexión que comenzaría a darse mucho después, por ejemplo, en los trabajos audiovisuales *Memoria interior* de María Ruido en 2002 o *30 años de paso*, de Lourdes Izagirre Ondarra y Marina Caba Rall en 1999; ambos sobre la migración española a Alemania.

y entre medias —fenómeno que se deja ver con rotundidad en el trabajo sexual, doméstico y de cuidado— y a las asimetrías que esto genera en un movimiento tremendamente fragmentado y homogéneo en cuanto a la raza y al origen ceden protagonismo a otros debates, deliberadamente promovidos desde los medios y las instituciones como el célebre asunto del velo, la ablación del clítoris o el tráfico de mujeres, epítomes todos ellos de la opresión de las que hasta ahora poblaban el Tercer Mundo.[23] En Italia, el empuje de las inmigrantes en algunas regiones como la Toscana está empezando a trastocar los presupuestos y formas de acción del feminismo blanco autóctono en asuntos tan importantes como la representación, la encarnación del liderazgo y las demandas centrales —por ejemplo en lo que se refiere a la división étnica del trabajo y las relaciones de poder— de un movimiento de mujeres cada vez más consciente de los flujos transnacionales y del privilegio epistémico, sin garantías, de las posiciones de las migrantes.[24] No se trata ya del acercamiento, paternalista o no, a las otras siempre demasiado lejanas, de la solidaridad como expresión política de diferencias inasimilables e inevitablemente distantes entre sí, sino como sugieren Bhavnani, Brah, Alexander y Mohanty, de la construcción de alianzas transnacionales que cortocircuiten el relativismo, el localismo y la esencialización de las diferencias.

---

23 Una reedición de estos debates, tan apreciados por algunos sectores del feminismo institucional, ha tenido lugar recientemente —diciembre 2003— en Francia a partir del ya tradicional polémica de la *hiyab* —adviértase que el crucifijo nunca ha despertado semejantes pasiones— y la escuela pública, con el pronunciamiento de destacadas figuras del feminismo.

24 —www.puntodipartenza.org— A este respecto se podrían mencionar otras muchas experiencias en el contexto europeo como la de *Respect* o las *Mujeres sin Rostro* desde Alemania.

Articulación: potencia y límites. Tránsitos desde la Eskalera Karakola.

Las experiencias en este terreno desde La Eskalera Karakola han sido diversas y no siempre fructíferas. En el marco del *Encuentro contra el neoliberalismo y por la humanidad* en 1997, La Karakola organizó junto a otras compañeras una mesa de género en la que se expusieron algunas aportaciones en torno a las estratificaciones de y entre mujeres producidas por el neoliberalismo a escala mundial. Ahí nos topamos con los nuevos retos que lanzaba el zapatismo, desde donde no se reclamaba ayuda o se alimentaba el imaginario de la victimización, sino que se hablaba abiertamente de las diferencias —también en el seno del propio zapatismo, se apuntaba así una nueva humanidad— para revisar desde esta riqueza nuestras implicaciones múltiples en los circuitos globales. La cuestión, empleando una expresión de Mohanty, estaba en las «diferencias comunes».[25]

En 1998 se realizó en Madrid un taller —Encuentro y Contraste— junto a mujeres inmigrantes, la mayoría trabajadoras domésticas marroquíes, que puso de manifiesto la asimetría de nuestras realidades y los obstáculos a la hora propugnar un marco que no fuera ni el estrictamente asistencial ni el estrictamente culturalista, algo sobre lo que continuamos

---

25 Y aquí Mohanty, en su enfrentamiento a las derivas postmodernas, no deja espacio para la duda: «No se está leyendo bien mi trabajo cuando se interpreta que estoy en contra de cualquier forma de generalización y como si defendiera las diferencias por encima de lo común. Esta lectura errada tiene lugar en el contexto de un discurso postmodernista hegemónico que etiqueta como "totalización" cualquier conexión sistémica y enfatiza únicamente la mutabilidad y construtividad de las identidades y estructuras sociales. […] En 1986 [se refiere a su texto «Under Western Eyes»] mi prioridad era la diferencia, sin embargo, ahora quiero rescatar y reiterar su pleno sentido, que siempre estuvo ahí, y que se refiere a su conexión con lo universal. […] El reto es ver cómo las diferencias nos permiten explicar mejor y de un modo más preciso las conexiones y cruces de fronteras, cómo especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales en un sentido más completo. Es esta iniciativa intelectual la que impulsa mi interés por que mujeres de distintas comunidades e identidades construyan coaliciones y solidaridades transfronterizas». Mohanty, *op. cit.*, pp. 504-505.

reflexionando al calor del sentido de la autogestión.[26] Entender la Karakola como un espacio público que se encuentra atravesado por eso que llamamos «autogestión», nos enfrenta con estas cuestiones desde distintos límites y aperturas. Por una parte, una apuesta fuerte, sobre todo desde el feminismo pero también desde la okupación y la lucha anticapitalista: romper con los discursos paternalistas y victimistas que nuestra propia experiencia específica no nos había enseñado, excepto, como hemos señalado, en las cuestiones que se abrían en torno a la tradición de solidaridad internacionalista, pero que habían seguido dejando este asunto como «la cuestión de las otras». Por otro lado, ser capaces, al mismo tiempo que intentamos tejer ese nuevo común, de no hacer de las diferencias un espacio invisibilizado. Es decir, a medida que nuestro entorno se ha ido transformando, en pro de cierto discurso de la izquierda en torno a la igualdad, en pro también de una convivencia deseada, novedosa y radicalmente distinta, «otra»; en pro también de un no habernos sabido enfrentar y dar nombre a la cuestión, el camino ha sido más bien allanado y las diferencias, las más de las veces, suprimidas. La apuesta por la autogestión tiene que ver con construir un espacio com-partido desde lo colectivo; pero para tomar, provocar e impulsar ese «tomar parte-con», debemos enfrentarnos con la cuestión y el problema al que nos invitan las «diferencias» —proyectos en este sentido como el que mencionábamos de la Casa de la Diferencia que abría su primera sesión con las palabras de Audre Lorde: «Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular». El reto, articularlas desde su especificidad. Desde la Karakola estas posiciones diferenciales han sido fuente de encuentros, pero también de incomprensiones y de conflictos. No sólo la cuestión étnica y racial que nos coloca en emplazamientos radicalmente distintos a la hora de ver quién tiene papeles, quién no, a quién insultan por la calle y quién tiene miedo de volver de noche

26 Estas y otras reflexiones quedaban recogidas en Vega, C., «Extranjeras en la ciudad. Itinerarios de mujeres inmigrantes y okupas en el barrio de Lavapiés», www.habitat.aq.upm.es/boletin/n8/acveg.html#Piepag1

sola en muchas zonas de este Madrid; quién tiene que trabajar de qué y en qué condiciones, quién no puede acompañarnos a las acciones en la calle y por qué. Pero también la cuestión de la sexualidad y qué significa construir un espacio de visibilidad para todo esto que históricamente ha formado parte del lado oscuro; qué significa que una sea bollo o trans, en el lugar de trabajo o en la propia casa, en las fronteras imaginarias a la hora de ligar, por ejemplo, en aquellos tiempos de finales de la década de 1990 en los que el tema de las agresiones estaba a flor de piel y si una era bollo la cosa siempre se complicaba por mil. Diferencias que se plasmaban por ejemplo en el conflicto que se planteó en el proyecto nunca consagrado de publicación de una revista por todo lo alto, que sacó a la luz lo que para algunas significó la invisibilidad constante de ese ser lesbianas que de alguna forma se estaba neutralizando.

El paso de ese internacionalismo solidario al pensamiento y la política transnacional tiene que ver con pensar que las diferencias, como en el texto de Audre Lorde, se encuentran también en nuestra propia casa. Empezar a encararlas es un proceso que no surge de la nada; empezar a darles nombres es empezar a pensar y a articular su potencial político. Está claro que en este camino, y lo que significa hacerlo desde un proyecto autogestionado de un espacio público como la Karakola, nos encontramos con límites imperativos. Imperativos porque hay diferencias que es muy difícil hacer que se encuentren —dónde comparar o encontrarse con los intereses y posibilidades de tiempo, de fuerzas, de ganas de mujeres migrantes que libran un día a la semana—. En este sentido, es cierto que nuestras diferencias de alguna forma son «asimilables» para nosotras mismas —pese a ser rumanas, turcas, negras, americanas, bollos, trans, etc., compartimos ciertas trayectorias parecidas que nos sitúan en universos comunes— y a veces para la mirada externa.

Lo cierto es que compartimos esta vivencia de las diferencias sin alcanzar todas sus derivas subjetivas, toda la potencialidad personal y política que este encuentro demandaba. Algo que sigue sucediendo en la medida en que la composición de La Karakola se ha ido nutriendo de mujeres de otros orígenes y situaciones legales y laborales, a medida que Lavapiés se ha ido transformando en un

entorno multiétnico objeto de representaciones y políticas segregacionistas, de conflictos internos y acciones que tratan de visibilizar la diversidad como riqueza.[27] Por el camino hablamos también con otras mujeres que nos recordaron, a veces desde el prejuicio, otras desde lo inescapable de nuestras posiciones sexuales, geográficas, raciales, generacionales y de conocimiento, en definitiva, políticas: que éramos diferentes y que, además, nuestras diferencias se cruzaban de forma problemática, algo que no ha dejado de originar encontronazos, dolores y desconfianzas invariablemente demasiado escoradas hacia el enquistamiento. También nos ha traído aprendizajes y pasiones cambiantes a lo largo de estos siete años en común. En 1998 planteamos el asunto desde otro ángulo y pusimos en marcha un taller de reflexión intercultural: el Taller de Herramientas contra el Racismo; una acción que amalgamaba cuestiones de producción discursiva y representación —también en el entorno del antirracismo y el antifascismo, éste último muy apegado a un imaginario machista, simplista y totalizador—, y de articulación política en las que se entrecruzaba el feminismo, el antirracismo, el anticapitalismo y las luchas sexuales.[28] El resultado fue aceptable; generó debates e introdujo complejidad al detenerse sobre algunas generalizaciones e invisibilidades sobre las que seguimos pensando entre nosotras, por ejemplo desde lugares como La Casa de la Diferencia, y al intervenir en otras luchas. Con posterioridad ha sido una herramienta a disposición de distintas gentes y movimientos; como durante los encierros y la lucha contra la Ley de Extranjería de 2001. Esta breve historia, sumamente parcial e incompleta, nos lleva a proyectos aliados más recientes que, como Precarias a la Deriva o Retóricas del Género, han optado por una política de la articulación que conjuga «los lugares

27 En este sentido cabe mencionar las acciones que, desde 1997, ha realizado La Red de Lavapiés o nuestras propias intervenciones en contra de la violencia machista en 1999.

28 En esta iniciativa se ponían en juego algunas de nuestras ideas, más o menos compartidas, sobre la posibilidad de repensar los binomios: la diferencia y lo común, lo material y lo discursivo, más allá de las políticas de la identidad y del culturalismo con el que habitualmente se desacreditan las propuestas feministas de actuación sobre el simbólico.

comunes» y las «singularidades a potenciar», también las sexuales y las que nos enfrentan de modo diferencial a las desigualdades y explotaciones en una sociedad de migración y división sexual del trabajo. La operatividad política que todo esto vaya adquiriendo desde aquí —desde nuestra localización española, europea y mundial— dependerá de nuestra capacidad para construir alianzas a través de las diferencias, una invitación que nos lanzan los textos de esta colección y algo que hemos intuido parcialmente, junto a otras, en las confluencias y divergencias con el movimiento de resistencia global.

Nosotras habitamos estos dilemas en un sentido muy concreto, por ejemplo cuando nuestras luchas son tachadas de ridículas o identitarias, cuando nos atrincheramos en la diferencia como un modo de escapar a las apuestas comunes o a la inversa, cuando lo supuestamente común oculta posiciones excluidas del diálogo, o cuando nos resentimos de las fracturas que existen entre nuestra práctica y otras experiencias de racismo, de exclusión y precarización que nos rodean y con las que apenas establecemos conexiones y menos alianzas. Nos afirmamos en la parcialidad; no representamos lo que no somos, aún así nos cuesta expresar todo lo que somos. Pero buscamos confluencias y tratamos de explicitar, con mayor o menor éxito, aquellas en las que estamos involucradas: en el ámbito de un barrio «europeo» marcado por la obsesión securitaria en torno al «problema de la migración» y por planes urbanísticos excluyentes; en la precarización de nuestra existencia, precariedades diversas en cuanto a su valor social y salarial; en un movimiento feminista institucionalizado, desanimado o escasamente interpelado por las nuevas desigualdades; en un movimiento de okupación acosado por el desalojo constante de las iniciativas de cooperación en el que en ocasiones nos cuesta reconocernos como feministas; en una confluencia «no global» que no llega a constituirse como articulación de multiplicidades propositivas; en una constitución *queer* en pos de una política pública; en una casa atravesada por la ruina inminente y el deseo de recomponer nuestra presencia pública y nuestros desafíos a la especulación y a la negación de lo común no estatal. Flujos, todos ellos, de lo global en nuestras localizaciones que nos instan a retomar, en lo que nos toca, la crítica al capitalismo heteropatriarcal y racista, tal y como sugieren Bhavnani y Coulson, como un complejo

cruce de opresiones que no son contiguas sino que se articulan gracias, entre otras cosas, a la mediación estatal desde la que se asignan los lugares que han de ocupar los distintos sujetos sexuados y racializados.

Los retos, por ejemplo la cuestión de la subsunción de las diferencias en el capitalismo, son elementos cruciales para la acción política en estos tiempos que corren. Tiempos en los que el capital consigue regenerarse y nutrirse a través precisamente de esas diferencias. La capacidad del capital de absorber y reabsorber, por ejemplo, las encrucijadas que plantea la migración —desde la criminalización y el paternalismo mediático hasta las propuestas multiculturales como ocurre en el caso espeluznante del Forum 2004 de Barcelona—, o las revueltas sexuales; la mercantilización progresiva del movimiento gay y lésbico; o la neutralización de la participación ciudadana real por medio de nuevas estructuras de poder como son las concejalías de «participación ciudadana» y sus constantes acercamientos a «lo social». Pero también la criminalización de los movimientos sociales y de cualquier espacio de resistencia, la creación de modelos y representaciones de los modos de vida, de lo que somos y de lo que seremos, en formato nuevo, vaciado y desnatado, que nos devuelven imágenes y representaciones que conforman el mundo, aunque, al fin y al cabo, nunca de forma total y por eso mismo en forma de máquinas que contienen en su propio interior la posibilidad de la rebelión.

Esa capacidad del capital de subsunción tiene que ver con la idea y venta de un modelo absolutamente vaciado y esencialmente homogeneizador. Un modelo que no trata las diferencias en sí mismas sino que las sigue utilizando como parte de un todo en el que funcionan como meros fragmentos de la maquinaria capitalista que produce clasificaciones, segmentaciones y fronteras compactas, inmóviles y homogéneas. La política se convierte entonces en la tarea constante que nos invita a ser capaces de subvertir esos modos de vida que nos depara el capital, a potenciar las diferencias y las singularidades y a articular espacios realmente potentes que desafíen los límites impuestos del orden heteropatriarcal en pos de una democracia feminista.

Este prólogo como proyecto colectivo

Este prólogo surge como una iniciativa colectiva que pretendía ser un proceso realmente desafiante en muchos sentidos. Escribir entre todas algo que tuviese que ver con lo que todos estos textos nos dicen, nos llaman, nos seducen. Así comenzamos. Como otros espacios de discusión que se han dado en la Eskalera Karakola —como la Escuela de Feminismo o simplemente, en muchas ocasiones, en la propia asamblea—, un reto colectivo de estas dimensiones supone, en primer lugar, un apasionamiento precioso que nos sorprende siempre por caminos y derroteros insospechados. Sabíamos de nuestras diferencias, pero también sabíamos que esto no tiene porqué constituir un límite sino, incluso, hacer el reto más interesante. Diferencias de experiencias, diferencias de niveles de relación con los textos, diferencias de planteamientos, diferentes perspectivas. Sin embargo, por una parte, en esta ocasión no hemos sabido gestionar bien esas diferencias. Por otro lado, la urgencia de plazos y tiempos nos ha lanzado a otra dimensión: la que va del paso de un proceso colectivo a la de un trabajo que escriben —escribimos— cuatro personas de forma acuciante, sin espacio apenas para la reflexión y sobre todo sabiendo que nos hemos topado con una especie de conflicto un tanto irresoluble: dadas las diferencias, ¿hubiésemos podido realmente con otros tiempos realizar este proyecto? ¿Cómo se gestiona el saber colectivo? ¿Qué papeles nos otorgan esas gestiones a cada una? ¿Qué tipo de relaciones de poder se estabilizan o se cuestionan?

En cualquier caso, lo que si ponemos sobre la mesa, es el hecho de que este proyecto haya servido para animar más aún el debate acerca de las relaciones entre la generación del saber colectivo por una parte y el saber individual por otra, sin perder de vista la indisociabilidad de ambos y el constante contagio hiperenriquecido que produce momentos como los que tuvimos en esas primeras reuniones. Pero también para preguntarnos cómo se hace entonces cuando la urgencia debe materializarse en un resultado —en este caso llamado prólogo—, también para pensar el valor de los procesos colectivos y la apuesta que los mismos requieren. También para vernos a cada una en un papel que quizás es

necesario desestabilizar. Quizás, sobre todo, para poner todas estas cuestiones sobre la mesa, que para nosotras no significa sino encararlas y politizarlas. Al hilo de todas estas pasiones y de todos estos afectos, con la cabeza bullendo y con el deseo ferviente de colectivizar este andar que siempre pensamos como proceso constante inherente a la construcción de otras relaciones y otras formas de entendernos, al hilo de todo esto, al hilo y al calor de estos límites con los que cotidianamente nos topamos, surge este prólogo, como diálogo también constante con los textos y sus autoras.

1. *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista*[1]

bell hooks

En Estados Unidos, el feminismo nunca ha surgido de las mujeres que de forma más directa son víctimas de la opresión sexista; mujeres a las que se golpea a diario, mental, física y espiritualmente; mujeres sin la fuerza necesaria para cambiar sus condiciones de vida. Son una mayoría silenciosa. Una señal de su victimización es que aceptan su suerte en la vida sin cuestionarla de forma visible, sin protestar organizadamente, sin mostrar ira o rabia colectiva. *La Mística de la feminidad,* de Betty Friedan, que sigue siendo apreciado por haber abierto el camino al movimiento feminista contemporáneo, fue escrito como si esas mujeres no existieran. La famosa frase de Friedan, «el problema que no tiene nombre», citada a menudo para describir la condición de las mujeres en esta sociedad, se refería de hecho a la situación de un grupo selecto de mujeres blancas, casadas, de clase media o alta y con educación universitaria: amas de casa aburridas, hartas del tiempo libre, del hogar, de los hijos, del consumismo, que quieren sacarle más a la vida. Friedan concluye su primer capítulo afirmando: «No podemos seguir ignorando esa voz que, desde el interior de las mujeres, dice: "Quiero algo más que un marido, unos hijos y una casa"». A ese «más» ella lo definió como una carrera. En su libro no decía quién tendría entonces que encargarse del cuidado de los

[1] Publicación original: bell hooks, «Black Women: Shaping Feminist Theory», *Feminist Theory from Margin to Centre*, South End Press, 1984. *[N. de e.]*

hijos y del mantenimiento del hogar si cada vez más mujeres, como ella, eran liberadas de sus trabajos domésticos y obtenían un acceso a las profesiones similar al de los varones blancos. No hablaba de las necesidades de las mujeres sin hombre, ni hijos, ni hogar. Ignoraba la existencia de mujeres que no fueran blancas, así como de las mujeres blancas pobres. No decía a sus lectoras si, para su realización, era mejor ser sirvienta, niñera, obrera, dependienta o prostituta que una ociosa ama de casa.

Hizo de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo, apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de las mujeres estadounidenses. En el contexto de su libro, Friedan deja claro que las mujeres a las que consideraba víctimas del sexismo eran universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa. En su libro, argumenta:

> Urge comprender cómo la misma condición de ser ama de casa puede crear en las mujeres una sensación de vacío, de no existencia, de nada. Hay aspectos de la función de ama de casa que hacen casi imposible para una mujer de inteligencia adulta mantener un sentido de la identidad humana, el núcleo firme del «yo» sin el cual un ser humano, ya sea hombre o mujer, no está verdaderamente vivo. Estoy convencida de que, hoy en día en Estados Unidos, hay algo de peligroso en el estado de ama de casa para las mujeres valiosas.

Los problemas y dilemas específicos de la clase de las ociosas amas de casa blancas eran problemas reales que merecían atención y transformación, pero no eran los problemas políticos acuciantes de una gran cantidad de mujeres. Muchas de ellas vivían preocupadas por la supervivencia económica, la discriminación racial y étnica, etcétera. Cuando Friedan escribió *La Mística de la Feminidad,* más de un tercio de las mujeres formaban parte de la fuerza de trabajo. Aunque muchas mujeres deseaban ser amas de casa, sólo quienes tenían tiempo libre y dinero podían formar sus identidades a partir del modelo de la mística femenina. Se trataba de mujeres a las que, en palabras de Friedan, «se les decía que dieran marcha atrás y vivieran su vida como si fueran Noras, limitadas a la casa de muñecas de los prejuicios victorianos».

Desde sus primeros escritos, queda claro que Friedan nunca se preguntó si la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del sexismo o de la opresión sexista en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó de ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva ampliada acerca de las vidas de esas mujeres. No digo esto para desacreditar su obra. Sigue siendo la muestra de una discusión útil acerca del impacto de la discriminación sexista en un grupo selecto de mujeres. Desde una perspectiva distinta, puede verse también como un caso típico de narcisismo, falta de sensibilidad, sentimentalismo y auto-indulgencia que alcanza su punto máximo cuando Friedan, en un capítulo titulado «La deshumanización progresiva», hace una comparación entre los efectos psicológicos del aislamiento de las amas de casa blancas y el impacto del confinamiento en la imagen de sí de los prisioneros de los campos de concentración nazis.

Friedan fue una figura esencial en la formación del pensamiento feminista contemporáneo. De manera significativa, la perspectiva unidimensional de la realidad de las mujeres que su libro presenta se ha convertido en un hito señalado en el movimiento feminista contemporáneo. Como había hecho Friedan antes, las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy en día rara vez se cuestionan si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecua o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son conscientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza y de clase, aunque ha existido una mayor conciencia de estos prejuicios en los últimos años. El racismo abunda en la literatura de las feministas blancas, reforzando la supremacía blanca y negando la posibilidad de que las mujeres se vinculen políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales. El rechazo histórico de las feministas a prestar atención y a atacar las jerarquías raciales ha roto el vínculo entre raza y clase. Sin embargo, la estructura de clase en la sociedad estadounidense se ha formado a partir de la política racial de la supremacía blanca; sólo a través del análisis del racismo y de su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones

de clase. La lucha de clases está unida de forma inseparable a la lucha para terminar con el racismo. En un intento de urgir a las mujeres para que exploraran todas las implicaciones de clase, Rita Mae Brown explicaba en «lo que faltaba», un ensayo anterior:

> La clase es mucho más que la definición de Marx sobre las relaciones respecto de los medios de producción. La clase incluye tu comportamiento, tus presupuestos básicos acerca de la vida. Tu experiencia —determinada por tu clase— valida esos presupuestos, cómo te han enseñado a comportarte, qué se espera de ti y de los demás, tu concepción del futuro, cómo comprendes tus problemas y cómo los resuelves, cómo te sientes, piensas, actúas. Son estos patrones de comportamiento los que las mujeres de clase media se resisten a reconocer aunque quieran perfectamente aceptar la idea de clase en términos marxistas, un truco que les impide enfrentarse de verdad con el comportamiento de clase y cambiar en ellas mismas ese comportamiento. Son estos patrones los que deben ser reconocidos, comprendidos y cambiados.

Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista.

Es esta falta de conciencia la que, por ejemplo, lleva a Leah Fritz a escribir en *Dreamers and Dealers,* libro donde se discute la situación del movimiento de las mujeres en 1979:

> El sufrimiento de las mujeres bajo la tiranía sexista es un vínculo común entre todas las mujeres que trasciende las particularidades que las diferentes formas de tiranía adoptan. *El sufrimiento no puede ser medido ni comparado cuantitativamente.* ¿Son la indolencia y la vacuidad forzada de una mujer «rica», que le llevan a la locura y/o al suicidio, mayores o menores que el sufrimiento de una mujer pobre que apenas sobrevive gracias a la asistencia pública pero que, de algún modo, mantiene su espíritu intacto? No hay manera de medir esa diferencia. Cada una de esas mujeres debería mirar a la otra sin el esquema de clases patriarcal, pueden encontrar un vínculo en el hecho de que ambas son oprimidas, de que ambas viven miserablemente.

La afirmación de Fritz es un nuevo ejemplo de brindis al sol, así como de la mistificación consciente de las divisiones sociales entre mujeres, que ha caracterizado buena parte del discurso feminista. Si bien resulta evidente que muchas mujeres sufren la tiranía sexista, hay pocos indicios de que este hecho forje «un vínculo común entre todas las mujeres». Hay muchas pruebas que demuestran que las identidades de raza y clase crean diferencias en la calidad, en el estilo de vida y en el estatus social que están por encima de las experiencias comunes que las mujeres comparten; y se trata de diferencias que rara vez se trascienden. Deben ponerse en cuestión los motivos por los que mujeres blancas, cultas y materialmente privilegiadas, con una variedad de opciones a la hora de elegir carrera y estilo de vida, insisten en que «el sufrimiento no puede ser medido». Fritz no es, de ningún modo, la primera feminista blanca que realiza una afirmación semejante; afirmación que jamás he oído a una mujer pobre de cualquier raza. Aunque hay mucho de discutible en la crítica que Benjamin Barber realiza del movimiento feminista en *Liberating Feminism,* estoy de acuerdo con él en la siguiente afirmación:

> El sufrimiento no es necesariamente una experiencia universal que pueda medirse con una vara común: está vinculado a las situaciones, necesidades y aspiraciones. Pero deben existir algunos parámetros históricos y políticos para el uso del término de modo que puedan establecerse prioridades políticas y distintas formas y grados de sufrimiento a los que prestar mayor atención.

Un principio central del pensamiento feminista moderno es el de que «todas las mujeres están oprimidas». Esta afirmación implica que las mujeres comparten una suerte común, que factores como los de clase, raza, religión, preferencia sexual, etc., no crean una diversidad de experiencias que determina el alcance en el que el sexismo será una fuerza opresiva en la vida de las mujeres individuales. El sexismo como sistema de dominación está institucionalizado, pero nunca ha determinado de forma absoluta el destino de todas las mujeres de esta sociedad. Estar oprimida quiere decir *ausencia de elecciones.* Ése es el primer punto de contacto entre el oprimido y el

opresor. Muchas mujeres de esta sociedad tienen la posibilidad de elegir —por muy imperfectas que sean las elecciones—, por lo que explotación y discriminación son palabras que definen de forma más acertada la suerte de las mujeres como colectivo en Estados Unidos. Muchas mujeres no se unen a las organizaciones que luchan contra el sexismo precisamente porque el sexismo no ha significado una falta absoluta de elecciones. Pueden saber que sufren discriminación por su sexo, pero no califican su experiencia de opresión. Bajo el capitalismo, el patriarcado está estructurado de modo que el sexismo restringe el comportamiento de las mujeres en algunos campos, mientras en otras esferas se permite una liberación de estas limitaciones. La ausencia de restricciones extremas lleva a muchas mujeres a ignorar las esferas en las que son explotadas o sufren discriminación; puede incluso llevar a imaginar que las mujeres no están siendo oprimidas.

Hay mujeres oprimidas en Estados Unidos, y es justo y necesario que hablemos contra esta opresión. La feminista francesa Christine Delphy señala en su ensayo *Por un feminismo materialista* que la utilización del término opresión es importante porque sitúa la lucha feminista en un marco político radical:

> El renacimiento del feminismo coincide con el uso del término «opresión». La ideología dominante, i. e. el sentido común, el discurso ordinario, no habla de opresión sino de «condición femenina». Pretende remitirse a una explicación naturalista; una restricción de la naturaleza, una realidad exterior fuera de nuestro alcance y no modificable mediante la acción humana. El término «opresión», por el contrario, remite a una elección, una explicación, una situación que es política. «Opresión» y «opresión social» son por lo tanto sinónimos o, mejor dicho, opresión social es una redundancia: la idea de un origen político, i. e. social, es parte integral del concepto de opresión.

De todos modos, el énfasis feminista en la «opresión común» en Estados Unidos era menos una estrategia de politización que una apropiación por parte de las mujeres conservadoras y liberales de un vocabulario político radical que enmascaraba hasta qué punto habían dado forma al movimiento de manera que se adecuara y defendiera sus intereses de clase.

Aunque el impulso hacia la unidad y la empatía que supone la noción de opresión común estaba dirigido a la construcción de la solidaridad, consignas como la de «organízate en torno a tu opresión» proporcionaban la excusa que muchas mujeres privilegiadas necesitaban para ignorar las diferencias entre su estatus social y el de una gran cantidad de mujeres. Era una señal del privilegio de raza y clase, así como la expresión de cierta libertad respecto de muchas restricciones que el sexismo pone a las mujeres de la clase obrera. De este modo, las mujeres de clase media fueron capaces de convertir sus intereses en el foco principal del movimiento feminista y de utilizar la retórica de lo común que convertía su situación concreta en sinónimo de «opresión». ¿Quién podía entonces exigir un cambio en el vocabulario? ¿Qué otro grupo de mujeres tenía, en Estados Unidos, el mismo acceso a las universidades, las editoriales, los medios de comunicación y el dinero? Si las mujeres negras de clase media hubieran iniciado un movimiento en el que se hubieran calificado a sí mismas de «oprimidas», nadie las hubiera tomado en serio. Si hubieran creado foros públicos y hubieran dado discursos sobre su «opresión», habrían recibido ataques de todas partes. No fue este el caso de las feministas burguesas blancas que resultaban atractivas para un grupo amplio de mujeres, como ellas mismas, que ansiaban cambiar su suerte en la vida. Su aislamiento respecto de grupos de mujeres de otra clase y raza les impidió tener una base comparativa inmediata con la que poner a prueba sus presupuestos básicos sobre la opresión común.

En un inicio, las participantes radicales en el movimiento de las mujeres exigían que las mujeres rompiesen ese espacio de aislamiento y creasen un espacio de contacto. Antologías como *Liberation Now*, *Women's Liberation: Blueprint for the Future*, *Class and Feminism*, *Radical Feminism* y *Sisterhood Is Powerful*, todas publicadas a principios de la década de 1970, contienen artículos que tratan de alcanzar a una audiencia amplia de mujeres, una audiencia que no fuera exclusivamente blanca, de clase media, universitaria y adulta —en muchos casos, había artículos sobre las adolescentes. Sookie Stambler articuló este espíritu radical en su introducción a *Women's Liberation: Blueprint for the Future*:

> Las mujeres del movimiento siempre se han sentido desalentadas por la necesidad de los medios de comunicación de crear celebridades y superestrellas. Esto va contra nuestra filosofía básica. No podemos relacionarnos con las mujeres de acuerdo a criterios de prestigio y fama. No estamos luchando en beneficio de una mujer o de un grupo de mujeres. Tratamos temas que afectan a todas las mujeres.

Estos sentimientos, compartidos por muchas mujeres en los inicios del movimiento, no se impusieron. Y cada vez más mujeres adquirieron prestigio, fama o dinero con escritos feministas y gracias a las victorias del movimiento feminista en la lucha por la igualdad en el trabajo; el oportunismo individual socavó las llamadas a la lucha colectiva. Mujeres que no se oponían al patriarcado, al capitalismo, al clasismo o al racismo se llamaban a sí mismas «feministas». Sus expectativas variaban. Las mujeres privilegiadas querían igualdad social con los hombres de su clase, algunas mujeres querían un salario igual por el mismo trabajo, otras querían un estilo de vida alternativo. Muchas de estas preocupaciones legítimas eran fácilmente cooptadas por el patriarcado capitalista. La feminista francesa Atoinette Fouque señala:

> Las acciones propuestas por los grupos feministas son espectaculares, provocadoras. Pero la provocación sólo saca a la luz un determinado número de contradicciones sociales. No revela las contradicciones radicales de la sociedad. Las feministas mantienen que no pretenden la igualdad con los hombres, pero sus prácticas revelan lo contrario. Las feministas son una vanguardia burguesa que mantiene, de forma invertida, los valores dominantes. La inversión no facilita el paso a otra clase de estructura. ¡El reformismo le viene bien a todo el mundo! El orden burgués, el capitalismo, el falocentrismo son capaces de integrar tantas feministas como sea necesario. En la medida en que esas mujeres se convierten en hombres, a fin de cuentas sólo significan unos cuantos hombres más. La diferencia entre sexos no reside en si se tiene o no pene, sino en si se forma parte o no de la economía fálica masculina.

Las feministas en Estados Unidos son conscientes de las contradicciones. Carol Ehrlich señala en su ensayo «El desgraciado matrimonio entre marxismo y feminismo: ¿puede salvarse?» que «el feminismo parece cada vez más tener una perspectiva ciega, segura y no revolucionaria» a medida que

«el radicalismo feminista cede terreno ante el feminismo burgués», y señala que «no podemos permitir que esto siga sucediendo»:

> Las mujeres necesitan saber —y cada vez temen más descubrir— que el feminismo *no* tiene que ver con la idea de vestirse para el éxito o con convertirse en una ejecutiva de una gran empresa o con ganar un puesto electoral; *no* se trata de hacer posible un matrimonio con dos carreras y unas vacaciones de ski y pasar una gran cantidad de tiempo con tu marido y tus dos maravillosos hijos porque tienes una trabajadora doméstica que hace que todo eso te sea posible, pero que no tiene ni el tiempo ni el dinero para hacerlo ella misma; *no* tiene que ver con abrir un Banco de las Mujeres o con pasar un fin de semana en un taller carísimo que garantice que aprenderás a ser asertiva —pero no agresiva—; sobre todo, *no* tiene que ver con convertirse en policía o agente de la CIA o, en general, del cuerpo de marines.
>
> Pero si estas imágenes distorsionadas del feminismo tienen más realidad que la nuestra, es en parte nuestra culpa. No hemos hecho todo el esfuerzo que podíamos en proponer análisis alternativos claros y significativos que remitan a las vidas de la gente y que permitan la creación de grupos activos y accesibles en los que trabajar.

No es accidental que la lucha feminista haya sido cooptada tan fácilmente para servir a los intereses de las feministas conservadoras y liberales en la medida en que en Estados Unidos el feminismo ha sido una ideología burguesa. Zillah Eisenstein discute las raíces liberales del feminismo norteamericano en *The Radical Future of Liberal Feminism*, y explica en su introducción:

> Una de las contribuciones más importantes que encontraremos en este estudio es el papel que la ideología del individualismo liberal ha tenido en la construcción de la teoría feminista. Las feministas de hoy en día no discuten una teoría de la individualidad o adoptan de forma inconsciente la ideología competitiva, atomista del individualismo liberal. Hay mucha confusión al respecto en la teoría feminista que vamos a discutir aquí. Mientras no se haga una diferenciación consciente entre una teoría de la individualidad que reconozca la importancia del individuo en la colectividad social y la ideología del individualismo que acepta una visión competitiva del individuo, no tendremos una imagen clara del aspecto que debe tener una teoría feminista de la liberación en nuestra sociedad occidental.

La ideología del «individualismo liberal competitiva y atomista» ha permeado el pensamiento feminista hasta tal punto que socava el radicalismo potencial de la lucha feminista. La usurpación del feminismo por parte de mujeres burguesas que defienden sus intereses de clase ha sido justificada en gran medida por la teoría feminista a medida que ésta se ha ido construyendo —por ejemplo, con la ideología de la «opresión común». Cualquier movimiento que pretenda resistirse a la cooptación de la lucha feminista debe comenzar por presentar una perspectiva feminista diferente —una nueva teoría— que no esté atravesada por la ideología del individualismo liberal.

Las prácticas excluyentes de las mujeres que han dominado el discurso feminista han hecho prácticamente imposible que emerjan nuevas teorías. El feminismo tiene su agenda de partido y las mujeres que sienten la necesidad de una estrategia diferente, una fundamentación diferente, a menudo se ven silenciadas y condenadas al ostracismo. Las críticas o las alternativas a las ideas feministas establecidas no son incentivadas, por ejemplo, las recientes controversias sobre la expansión del discurso feminista a la sexualidad. Sin embargo, grupos de mujeres que se sienten excluidas del discurso y la práctica feminista pueden hacerse un lugar sólo si primero crean, a través de la crítica, una conciencia de los factores que las alienan. Muchas mujeres blancas han encontrado en el movimiento feminista una solución liberadora a sus dilemas personales. Tras haberse beneficiado del movimiento de forma directa, se sienten menos inclinadas a criticarlo o a comprometerse con un examen riguroso de su estructura que aquellas que sienten que no ha tenido un impacto revolucionario en sus vidas o en las vidas de gran cantidad de mujeres de nuestra sociedad. Las mujeres no blancas que se sienten parte de la estructura actual del movimiento feminista —incluso aunque formen parte de grupos autónomos— parecen sentir que su definición de la agenda de partido, en el tema del feminismo negro o en cualquier otro, es el único discurso legítimo. Más que alentar la diversidad de voces, el diálogo crítico y la controversia, tratan, al igual que otras mujeres blancas, de silenciar el disenso. Como activistas y escritoras cuyo trabajo es ampliamente

reconocido, actúan como si estuvieran más capacitadas para juzgar si debemos escuchar las voces de otras mujeres. Susan Griffin se opone a esta tendencia hacia el dogmatismo en su ensayo «El camino de toda ideología»:

> ... cuando una teoría se transforma en ideología, comienza a destruir la individualidad y la autoconciencia. Nacida en un principio de sentimientos, pretende situarse por encima de los sentimientos. Por encima de las sensaciones. Organiza la experiencia de acuerdo con ella misma, sin llegar a ella. Por el mero hecho de ser lo que es, pretende tener razón. Invocar el nombre de esa ideología es convocar a la verdad. Nadie puede decir nada nuevo. La experiencia deja de sorprenderla, de atravesarla, de transformarla. Se molesta por cualquier detalle que no encaja en su visión del mundo. Comenzó como un grito contra la negación de la verdad y ahora niega cualquier verdad que no encaje en su esquema. Comenzó como una forma de restaurar el sentido de la realidad y ahora trata de disciplinar a la gente real, rehacer a los seres naturales a su imagen. Todo lo que no consigue explicar se transforma en su enemigo. Comenzó como una teoría de liberación y ahora es amenazada por nuevas teorías de liberación; construye una prisión para la mente.

Resistimos a la dominación hegemónica del pensamiento feminista insistiendo en que es una teoría en proceso de elaboración, que debemos necesariamente criticar, cuestionar, reexaminar y explorar nuevas posibilidades. Mi crítica persistente está atravesada por mi situación como miembro de un grupo oprimido, una experiencia de explotación y discriminación sexista, y por el sentido de que el análisis feminista dominante no ha sido la fuerza que ha dado forma a mi conciencia feminista. Esto es cierto para muchas mujeres. Hay mujeres blancas que nunca se habían planteado resistir a la dominación masculina hasta que el movimiento feminista creó la conciencia de que podían y debían. Mi conciencia de la lucha feminista se vio estimulada por circunstancias sociales. Crecí en un hogar negro y de clase obrera del sur, dominado por mi padre. Experimenté —como mi madre, mis hermanas y mi hermano— diferentes grados de tiranía patriarcal y eso me enfadó; nos enfadó a todas. La rabia me llevó a cuestionarme la política de dominación masculina y me permitió resistir a la socialización sexista. A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que

existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras «el» análisis y «el» programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en situaciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia —incluso aunque ésta no se dé de forma mantenida u organizada.

Estas mujeres negras veían el discurso de las feministas blancas sobre la tiranía masculina y la opresión de las mujeres como si hubiera una «nueva» revelación y ésta tuviera muy poco impacto en sus vidas. Para ellas no era más que otra indicación de las condiciones de vida privilegiadas de las mujeres blancas de clase media y alta que necesitaban una teoría que les dijera que estaban «oprimidas». El hecho es que la gente que está de verdad oprimida lo sabe incluso si no se compromete con una resistencia organizada o es incapaz de articular de forma escrita la naturaleza de su opresión. Esas mujeres negras no veían nada de liberador en los análisis oficiales de la opresión de las mujeres. Ni el hecho de que las mujeres negras no se hayan organizado de forma colectiva en gran número alrededor de los temas del «feminismo» —muchas de nosotras ni conocemos ni usamos el término— ni el hecho de que no tengamos acceso a la maquinaria del poder que nos permitiría compartir nuestros análisis o nuestras teorías sobre el género con el público estadounidense, niegan su presencia en nuestras vidas ni nos sitúan en una posición de dependencia en relación con las feministas, blancas o no, que alcanzan a una mayor audiencia.

La comprensión que a los trece años tenía del patriarcado, creó en mí expectativas hacia el movimiento feminista que eran muy diferentes de las jóvenes blancas de clase media. Cuando entré en mi primera clase de estudios de las mujeres en la Universidad de Stanford a principios de la década de 1970, las mujeres blancas estaban descubriendo la alegría de estar juntas: para ellas era un momento importante y único. Yo no había vivido nunca una vida en la que las mujeres no estuvieran juntas, en la que las mujeres no se hubieran ayudado,

protegido y amado las unas a las otras profundamente. No había conocido a mujeres blancas que ignoraran el impacto de la raza y la clase en su conciencia y situación social —las mujeres blancas del sur a menudo tenían una perspectiva más realista sobre el racismo y el clasismo que las mujeres de otras zonas de Estados Unidos. No sentí ninguna simpatía hacia mis compañeras blancas que sostenían que yo no podía esperar que ellas tuvieran el conocimiento o la comprensión de la vida de las mujeres negras. A pesar de mi pasado —mi vida en comunidades segregadas racialmente—, yo sabía cosas de la vida de las mujeres blancas y desde luego ninguna de ellas vivía en mi barrio ni trabajaba en mi escuela o mi casa.

Cuando participé en grupos feministas, descubrí que las mujeres blancas adoptaban una actitud condescendiente hacia mí y hacia otras participantes no blancas. La condescendencia que dirigían a las mujeres negras era una forma de recordarnos que el movimiento era «suyo», que podíamos participar porque ellas lo permitían, incluso nos alentaban a hacerlo. Después de todo, teníamos que legitimar el proceso. No nos veían como iguales. No nos trataban como a iguales. Y aunque esperaban que les proporcionáramos relatos de primera mano sobre la experiencia negra, sentían que a ellas les tocaba decidir si esas experiencias eran auténticas. A menudo, las mujeres negras de formación universitaria —incluso aquellas que procedían de familias pobres y de clase obrera— eran despreciadas como meras imitadoras. Nuestra presencia en las actividades del movimiento no contaba, ya que las mujeres blancas estaban convencidas de que la «verdadera» negritud consistía en hablar la jerga de los negros pobres, ser poco cultivadas, tener la sabiduría de la calle y toda una serie de estereotipos. Si nos atrevíamos a criticar el movimiento o asumíamos la responsabilidad de dar nueva forma a ideas feministas e introducir ideas nuevas, nuestras voces eran despreciadas y silenciadas. Sólo se nos podía oír si nuestras afirmaciones eran un eco de los sentimientos del discurso dominante.

Se ha escrito poco sobre los intentos por parte de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras. Demasiado a

menudo estos intentos han tenido lugar en las salas de conferencias, las aulas o la privacidad de los cálidos cuartos de estar donde la única mujer negra se enfrenta a la hostilidad de un grupo de mujeres blancas. Desde los inicios del movimiento de liberación de las mujeres, ha habido mujeres negras que se unían a los grupos. Muchas de ellas nunca regresaron después de la primera reunión. Anita Cornwall tiene razón al afirmar en «Tres por el precio de uno. Notas de una feminista negra lesbiana» que «desgraciadamente, a menudo el miedo a encontrar actitudes racistas parece ser una de las razones principales por las que muchas mujeres negras se niegan a unirse al movimiento de las mujeres». La reciente tendencia a tratar el tema del racismo ha generado discusiones, pero apenas ha tenido impacto en el comportamiento de las feministas blancas hacia las mujeres negras.

A menudo, las mujeres blancas que se dedican a publicar ensayos y libros sobre cómo «desaprender el racismo» continúan teniendo una actitud paternalista y condescendiente cuando se relacionan con mujeres negras. Esto no es sorprendente, dada la frecuencia con la que su discurso se dirige solamente a una audiencia blanca y se centra tan solo en cambiar actitudes, antes que en situar el racismo en un contexto histórico y político. Nos convierten en el «objeto» de su discurso privilegiado sobre la raza. Como «objetos», continuamos siendo diferentes, inferiores. Incluso aunque estén preocupadas de forma sincera por el racismo, su metodología sugiere que no se han liberado del paternalismo endémico de la ideología de la supremacía blanca. Algunas de esas mujeres se sitúan a sí mismas en el lugar de las «autoridades» que deben mediar entre las mujeres blancas racistas —ellas, naturalmente, se ven a sí mismas libres de racismo— y las mujeres negras furiosas a las que consideran incapaces de mantener un discurso racional. Por supuesto, el sistema del racismo, clasismo y elitismo en la educación debe permanecer intacto si pretenden mantener su posición de autoridad.

En 1981, me matriculé en una clase de postgrado sobre teoría feminista en la que recibimos una bibliografía con obras de mujeres y hombres, uno de ellos negro, pero ningún material de o sobre mujeres negras, indias americanas

nativas, hispanas o asiáticas. Cuando critiqué esta falta de atención, las mujeres blancas me dirigieron una mirada de ira y hostilidad tan intensa que me pareció difícil atender a la clase. Cuando sugerí que el objeto de esa rabia colectiva era crear una atmósfera en la que me resultara psicológicamente insoportable intervenir en las discusiones de la clase o incluso atender, me dijeron que no estaban enfadadas. Era *yo* la que estaba enfadada. Semanas después de que el curso terminara, recibí una carta abierta de una estudiante blanca reconociendo su rabia y expresando arrepentimiento por sus ataques. Escribía:

> No te conocía. Eras negra. Al poco tiempo de estar en clase me di cuenta de que iba a ser yo quien contestara a todo lo que dijeras. Y habitualmente para contradecirte. No es que la discusión tratara siempre del racismo, pero pensé que la lógica oculta era que si podía demostrar que estabas equivocada en una cosa, entonces era posible que no tuvieras razón en nada de lo que decías.

Y en otro párrafo:

> Un día dije en clase que había gente que estaba menos atrapada que otra por la imagen platónica del mundo. Dije que nosotras, tras quince años de educación, cortesía de la clase dominante, podíamos estar más atrapadas que otras que no habían iniciado su vida tan cerca del corazón del monstruo. Una compañera de clase, tiempo atrás amiga íntima, hermana, colega, no me ha vuelto a hablar desde entonces. Creo que la posibilidad de que no fuéramos las mejores portavoces para todas las mujeres le hizo temer por su propia valía y por su doctorado.

A menudo en situaciones en las que las feministas blancas atacaban agresivamente a una mujer negra, se veían a sí mismas como las que estaban siendo atacadas, las víctimas. Durante una discusión tensa con otra estudiante blanca en un grupo de mujeres racialmente mixto que yo había organizado, ella me dijo que le habían contado que yo había «destrozado» a varias personas en el curso de teoría feminista y que temía ser «destrozada» también. Le recordé que yo había sido una persona sola hablándole a un grupo grande de gente furiosa y agresiva; apenas podía dominar la

situación. Fui yo quien salí llorando del aula, y no alguna de las personas a las que supuestamente había «destrozado».

Los estereotipos racistas de la mujer negra fuerte, sobrehumana, son mitos operativos en la mente de muchas mujeres blancas, mitos que les permiten ignorar hasta qué punto las mujeres negras son víctimas en esta sociedad y el papel que las mujeres blancas juegan en el mantenimiento y la perpetuación de esa victimización. En la obra autobiográfica de Lillian Hellman, *Pentimento*, escribe: «Toda mi vida, desde mi nacimiento, he recibido órdenes de mujeres negras, queriéndolas y temiéndolas, sintiéndome supersticiosa cada vez que las desobedecía». Las mujeres negras que Hellman describe trabajaban en su casa como servicio doméstico y su estatus nunca fue el de una igual. Incluso de niña, ella ocupaba siempre la posición dominante cuando ellas la cuestionaban, aconsejaban o guiaban; podían ejercer esos derechos porque ella u otra figura blanca de autoridad se lo permitía. Hellman sitúa el poder en las manos de esas mujeres negras en lugar de reconocer su propio poder sobre ellas; de este modo ella mixtifica la verdadera naturaleza de su relación. Al proyectar en mujeres negras un poder y una fuerza míticos, las mujeres blancas promocionan una imagen falsa de sí mismas como carentes de poder, víctimas pasivas, y distraen la atención de su agresividad, su poder —por muy limitado que éste sea en un Estado dominado por hombres que defiende la supremacía blanca—, su voluntad de dominar y controlar a las demás. Estos aspectos no reconocidos del estatus social de muchas mujeres blancas les impiden trascender el racismo y limitan el alcance de su comprensión del estatus social global de las mujeres en Estados Unidos.

Las feministas privilegiadas han sido incapaces de hablar a, con y para diversos grupos de mujeres porque no comprendían la interdependencia de las opresiones de sexo, raza y clase o se negaban a tomarse en serio esta interdependencia. El análisis feminista de la situación de las mujeres tiende a centrarse exclusivamente en el género y no proporciona una fundamentación sólida sobre la que construir una teoría feminista. Reflejan la tendencia dominante, propia de las mentes patriarcales occidentales, a mixtificar la realidad de

la mujer insistiendo en que el género es el único determinante del destino de las mujeres. Sin duda ha sido más fácil para las mujeres que no han experimentado la opresión de raza o clase centrarse exclusivamente en el género. Aunque las feministas socialistas se centran en la relación de clase y género, tienden a menospreciar la raza o a afirmar que la raza es un factor importante para después ofrecer un análisis en el que la raza no es tenida en cuenta.

Como grupo, las mujeres negras están en una posición inusual en esta sociedad, pues no sólo estamos como colectivo en el fondo de la pirámide ocupacional, sino que nuestro estatus social es más bajo que el de cualquier otro grupo. Al ocupar esa posición, aguantamos lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista. Al mismo tiempo, somos un grupo que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor puesto que se nos ha negado un «otro» al que podamos explotar u oprimir —los niños no representan un otro institucionalizado aunque puedan ser oprimidos por sus padres. Las mujeres blancas y los hombres negros están en ambas posiciones. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos y oprimidas. Los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra. Ambos grupos han sido sujetos de movimientos de liberación que favorecen sus intereses y apoyan la continuación de la opresión de otros grupos. El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas para erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas. En la medida en que ambos grupos, o cualquier otro grupo, definen la liberación como la posibilidad de adquirir la igualdad con los hombres blancos de la clase dominante, tienen intereses creados en la continuidad de la explotación y opresión de los otros.

Las mujeres negras sin «otro» institucionalizado al que puedan discriminar, explotar u oprimir tienen una experiencia vivida que reta directamente la estructura social de la clase dominante racista, clasista y sexista, y su ideología

concomitante. Esta experiencia vivida puede dar forma a nuestra conciencia de manera que nuestra visión del mundo difiera de la de aquellos que tienen cierto grado de privilegio —por muy relativo que éste pueda ser en el sistema existente. Es esencial para el futuro de las luchas feministas que las mujeres negras reconozcamos el punto especial de ventaja que nuestra marginalidad nos otorga y hagamos uso de esa perspectiva para criticar la hegemonía racista, clasista y sexista así como para imaginar y crear una contra-hegemonía. Estoy sugiriendo que tenemos un papel central que jugar en la formación de la teoría feminista y una contribución que ofrecer que es única y valiosa. La formación de una teoría y una práctica feministas liberadoras es una responsabilidad colectiva que debe ser compartida. Aunque critico aspectos del movimiento feminista tal y como lo conocemos, una crítica que a menudo puede ser dura e implacable, no lo hago en un intento de menguar las luchas feministas, sino de enriquecerlas, de compartir la tarea de construir una ideología y un movimiento liberadores.

2. *Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo*[2]

Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson[1]

> *El feminismo es la teoría y la práctica políticas que lucha para liberar a* todas *las mujeres: a las mujeres de color, a las mujeres de la clase obrera, a las mujeres pobres, a las mujeres discapacitadas, a las lesbianas, a las mujeres ancianas, así como a las mujeres blancas, heterosexuales económicamente privilegiadas.*
>
> *Smith, 1982.*[3]

A TRAVÉS DE LA LUCHA, en acaloradas discusiones y en textos, las mujeres negras han tratado de modificar la política del feminismo socialista. En su artículo de 1985, Michèle Barrett y Mary McIntosh[4] dieron una respuesta a esas iniciativas. Nosotras dos queremos tomarnos en serio este intento llevado a cabo por feministas blancas de aceptar las acusaciones de racismo volcadas contra el análisis feminista de las mujeres blancas.

---

1 Publicación original: Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson, «Transforming Socialist Feminism: the Challenge of Racism» en *Feminist Review*, núm. 23, Taylor & Francis, 1986, pp. 81-92; aquí tal como lo reeditaron las autoras para su publicación en Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and Race*, Oxford, Oxford University Press, col. Oxford Readings in Feminism, 2001. [*Nota de e.*]

2 Queremos dar las gracias a todas aquellas con las que hemos discutido las ideas de este ensayo y, de forma especial a Ruth Frankenberg, Margo Gorman, Lata Mani, Sarah Pyett, Esther Saraga, Andy Shallice y Claudette Williams.

3 B. Smith, «Racism and Womens studies», en Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (eds.), *All Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Nueva York, Feminist Press, 1982.

4 M. Barrett y M. McIntosh, «Ethnocentrism and Socialist-Feminist Theory», *Feminist Review*, núm 17, 1984.

Nuestra contribución pondrá de manifiesto nuestras reacciones y comentarios al artículo. También queremos ocuparnos de algunos de los argumentos mantenidos en «Muchas voces, un canto», un monográfico especial de la *Feminist Review*[5] dirigido por mujeres negras y sobre la lucha de las mujeres negras. Este número monográfico se sitúa en el marco de la historia reciente, con hitos como la creación de la Organización de Mujeres de Origen Asiático y Africano, la lucha con los *Imperial Typewriters*, *Trico* y *Grunwicks*, así como el desarrollo de los grupos de Mujeres contra el Racismo y el Fascismo, la conferencia social-feminista anti-imperialista y anti-racista de 1980 y acontecimientos más recientes. Consideramos que el hecho de afrontar la acusación de racismo tiene el potencial de producir una forma diferente de feminismo-socialista.

El riesgo de asumir este debate

En nuestras conversaciones, entre nosotras y con otras personas, hemos tratado de identificar algunos de los problemas que conlleva asumir este debate, habida cuenta de las tensiones que implica. Una debe reconocer que las mujeres negras y las blancas tienen historias distintas y distintas relaciones con las luchas actuales, tanto en Gran Bretaña como internacionalmente. Las mujeres blancas que aceptan este debate deben reconocer la base material de su posición de poder respecto de las personas negras, tanto si son mujeres como si son varones. También resulta necesario reconocer las complejidades de esta relación de poder: por ejemplo, en el caso de las mujeres blancas respecto de los varones negros; una relación en la que pueden tener una posición de privilegio, estar oprimidas o ambas cosas a la vez.

En sus contribuciones a esta discusión, las mujeres blancas no pueden esquivar el legado de racismo en el seno del feminismo. Este legado tiene una larga historia que incluye el dominio de la eugenesia en los movimientos de control de la natalidad, tanto en los antiguos como en los más recientes; la aceptación entusiasta por parte de la mayoría

5 V. Amos, G. Lewis, A. Mama y P. Parmar (eds.) «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives», *Feminist Review*, núm. 17, 1984.

de las sufragistas del nacionalismo imperialista y, en el mejor de los casos, el fracaso de las campañas anti-violación a la hora de evitar que reproduzcan estereotipos racistas sobre la sexualidad de los varones negros. No se trata sólo de que éstas no hayan tematizado el racismo, ni hayan sido capaces de ver cómo las campañas contra la violencia masculina son algo complejo en el contexto del racismo, sino que sus acciones han reafirmado ideas racistas al organizarse marchas en zonas negras y al exigir mayor presencia policial.

De todos modos, no suscribimos una política basada en el esencialismo. Sentimos que hay momentos en los que las activistas políticas blancas y negras deben trabajar juntas y en este artículo tratamos de hacerlo. Escribimos este ensayo como una obra teórica y política. Esperamos que las discusiones y acciones que de él surjan contribuyan a un proceso que saque al socialismo feminista de su bache actual —del que, a veces, se habla como una crisis.

En el feminismo socialista contemporáneo se han producido hallazgos importantes : en el desarrollo del análisis del trabajo de las mujeres, asalariado y no asalariado, en las relaciones de las mujeres con los varones, la clase obrera y el capital, y en los debates con las feministas radicales acerca de la sexualidad. Uno de los compromisos recientes del feminismo socialista ha sido el de enfrentarse a las asunciones «masculinas» que han distorsionado la teoría y la práctica socialista para así transformar el socialismo en algo que represente de forma más cabal las luchas y aspiraciones de las mujeres. Este feminismo socialista debe, por sí mismo, estar abierto a la posibilidad de ser transformado por el ímpetu de las luchas negras. Pero todavía es difícil encontrar ámbitos en los que esto suceda.

¿Una feminidad o muchas?

Aunque el discurso «¿Acaso no soy una mujer?»[6] de Sojourner Truth ha sido citado a menudo en el movimiento de las

---

6 Citado en Hazel Arby, «¡White Women listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 214.

mujeres... ¿de qué ha servido? Dejando aparte el racismo intencionado, se ha utilizado la falta de información como excusa para dejar a las mujeres negras fuera de los análisis, o bien se las ha definido como un problema o se las ha convertido en algo exótico. Tenemos la impresión de que las mujeres negras han sido simplemente añadidas al movimiento sin que se haya realizado una transformación global necesaria para el análisis.

El racismo dentro del movimiento de las mujeres en Gran Bretaña puede mostrarse claramente con el siguiente ejemplo. Las marchas conocidas con el nombre de *Reclama la Noche*, que se desarrollaron en la segunda mitad de la década de 1970, con frecuencia recorrían zonas negras pidiendo mayor seguridad para las mujeres, a menudo con eslóganes que exigían mayor presencia policial —por ejemplo, una desarrollada en Cambridge en 1984. A pesar de las protestas de las mujeres negras, las manifestaciones de *Reclama la Noche* siguieron, y todavía siguen con frecuencia , llevando esos eslóganes que exigen mayor presencia policial. No sólo es un acto racista manifestarse en zonas negras exigiendo calles más seguras para las mujeres —¿para qué mujeres?—, sino que además, por decirlo suavemente, no conozco muchas mujeres negras que crean que la protección policial sea una forma de conseguir ese objetivo. El racismo actúa de forma que sitúa a las distintas mujeres en diferentes relaciones con las estructuras de poder y autoridad en la sociedad.

El problema con el concepto de género es que está enraizado en la base material aparentemente simple y «real» de la diferencia biológica entre mujeres y varones. Pero lo que se construye sobre esa base no es una feminidad en relación con una masculinidad, sino varias. No es sólo que haya diferencias entre los distintos grupos de mujeres, sino que esas diferencias son a menudo escenario de un conflicto de intereses. Aunque pueda ser difícil, el feminismo socialista tiene que reconocer esos conflictos y tratarlos políticamente.

El Estado trata a las distintas mujeres de forma distinta

Para las feministas socialistas, una forma de comenzar a tratar estos temas es a través de un examen del Estado y de

cómo trata de forma distinta a los distintos grupos de mujeres. Luchas, campañas, análisis realizados por personas negras, especialmente mujeres, contra las leyes de inmigración han centrado la atención política en la importancia que esas leyes tienen al revelar el proyecto del Estado respecto a las personas negras. Desde la década de 1940, las legislaciones sobre inmigración y nacionalidad se han convertido en instrumentos centrales del racismo de Estado, independientemente del partido que haya estado en el gobierno. El Estado se ha ido preocupando de forma obsesiva por la entrada de mano de obra negra en el Reino Unido y, en consecuencia, por el control de la gente negra que ya está aquí.[7] La idea más habitual es que los varones negros entran en el mercado de trabajo, o lo amenazan, mientras que la obtención de plusvalor a través de las mujeres negras ha sido a menudo ignorada. Esto, a pesar de la cada vez mayor participación de la mujer negra en el trabajo asalariado.[8] Esta asunción se ha venido expresando en el sexismo de los controles de inmigración. Por ejemplo, hasta hace poco se reservaba un cierto cupo para permitir que las prometidas de los varones negros se reunieran con ellos, pero existía un control mucho más estricto sobre las mujeres que pretendían traer a sus prometidos al Reino Unido.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos atendió a las llamadas de atención contra esta desigualdad en 1985 aludiendo a la discriminación sexual. El gobierno británico respondió endureciendo la legislación para controlar de forma más estricta la entrada de la pareja de cualquier persona. Esto contrasta con una decisión anterior, incluida en el Acta Nacional de 1981, que permitía que algunas mujeres —en su

7 Se ha escrito sobre los controles internos y los registros de gente negra en una serie de panfletos y libros. Por ejemplo, Manchester Law Centre, *From III Treatment to No Treatment: The New Regulations: Black People and Internal Controls*, Manchester, Manchester Law Centre, 1982; y Paul Gordon, *Passport Raids and Checks: Internal Immigration Controls*, The Runnymede Trust, 1981.

8 La participación de mujeres negras en empleos pagados ha sido señalada y comentada por algunos autores como Pratibha Parmar, «Gender, Race and Class: Asian Women in Resistance», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back...*, cit.

mayoría blancas— pasaran su ciudadanía británica a sus hijos nacidos fuera del país. En el primer caso, El Estado abandonó su sexismo de forma negativa, a la vez que consolidaba su racismo al reducir los derechos de mujeres y varones al mismo nivel. En el segundo caso, proclamaba también su compromiso con la igualdad de sexos y mejoraba los derechos de mujeres mayoritariamente blancas, al mismo tiempo que consolidaba su racismo.[9] Así, tras la retórica de la creación de la «igualdad» entre varones y mujeres, el Estado profundiza en las prácticas racistas. Aunque ninguna de nosotras dos tiene respuestas fáciles al problema, éste es el tipo de conflicto de intereses al que todas las feministas socialistas tenemos que enfrentarnos.

¿Racismo o etnocentrismo?

Para nosotras, el problema central de la teoría feminista socialista es el racismo, del que el etnocentrismo puede ser una consecuencia. En la medida de nuestra comprensión, el papel del Estado y del capital internacional en la creación y perpetuación de desigualdades entre personas blancas y negras se pierde si utilizamos un término como el de etnocentrismo. Es más, la palabra y el mismo concepto parecen implicar que el problema es de naturaleza cultural, algo que se mantiene a causa de la ignorancia. De lo que se sigue que, si ofrecemos mayor información sociológica, superaremos el problema. Nosotras, sin embargo, sostenemos que considerar el racismo como problema central, implica una transformación radical y fundamental del feminismo socialista.

Pensamos que si queremos cambiar el marco conceptual tenemos que comenzar por plantear preguntas diferentes. Cuando tratamos de comprender la condición de las mujeres nos preguntamos ¿qué es lo que oprime a las mujeres?

9 Para una discusión detallada al respecto, véase J. Bhabha, F. Klug y S. Shutter (eds.), *Worlds Apart: Women Under immigration Law*, Londres, Pluto Press for the Women, Immigration and Nacionality Group, 1985.

¿Qué da forma a la vida y la identidad de las mujeres? Una manera de entrar en la última pregunta es a través de las dinámicas políticas. Si pensamos en los problemas por los que la gente negra ha estado luchando durante los últimos cinco o diez años en Gran Bretaña, veremos que esas luchas han tenido que ver con el cuestionamiento del racismo, sobre todo en relación con el Estado: sobre la deportación y campañas antideportación, y con la policía. Al hacernos estas preguntas y repasar estas luchas descubrimos la necesidad de un análisis actualizado de la relación entre el Estado y «la familia» y de cómo ésta es distinta para personas negras y blancas. Todo esto puede llevarnos a un análisis que nos permita comprender que el Estado tiene distintas estrategias para cada grupo.

El racismo, el Estado y los hogares negros

Comencemos reconociendo que no todas las formas e ideologías de la familia y el hogar son iguales en Gran Bretaña, del mismo modo que tampoco son valoradas de igual modo por el Estado. Por ejemplo, las prácticas del Estado en términos de ideología de la unidad familiar son bastante contradictorias en lo que se refiere a la población negra. Como consecuencia de los controles y prácticas de inmigración, muchas familias negras tienen que separarse de forma permanente o durante una gran cantidad de años. El Estado no muestra ningún respeto por el principio de la unidad familiar en esos casos. Pero el Estado declara pretender la unidad familiar para las familias negras en otras circunstancias. Por ejemplo, si un matrimonio de personas negras termina y una de las personas se muda tal vez a su país de origen, el Estado trata de trasladar/deportar al resto de la familia/hogar, utilizando el argumento de que se debe defender la unidad de la familia. Para las personas negras, el compromiso del Estado con la «unidad de la familia» es mayor si esa unidad se da fuera del Reino Unido.[10]

Si miramos este hecho de forma más analítica, podemos examinar la relación del Estado con la población negra en

---

10 Véanse cometarios al respecto en Bhabha, *Worlds Apart...*, cit., *pp.* 100-101.

términos de mano de obra negra como excedente de mano de obra. Nos referimos aquí al argumento de que el capital tiene interés en mantener a los trabajadores negros como excedente de mano de obra. Con esto queremos decir que esa mano de obra es vista como temporal, fácil de conseguir, fácil de reemplazar y abundante. A causa de la relación colonial de Gran Bretaña con África, el subcontinente indio y el Caribe, en la década de 1940 y a principios de la de 1950 existía *cierta* retórica sobre los sujetos coloniales que iban a trabajar a la «madre patria». En este sentido limitado es en el que se vio a las personas negras como residentes potenciales, aunque no se hizo nada para albergarlos o ayudarles a satisfacer cualquier otro tipo de necesidades humanas. Así, los trabajadores negros parecieron aumentar la presión existente en los ya de por sí escasos recursos de las zonas urbanas pobres. En el análisis de Sivanandan,[11] mientras que los beneficios económicos de los/las trabajadores/as negros iban a parar a manos del capital, los costes sociales tenían que soportarlos los trabajadores. Pero capital y trabajadores estaban unidos por el racismo. Las presiones políticas internas y externas, incluida la influencia de la política de la CEE sobre control de inmigración, llevó al rápido desarrollo de controles racistas de inmigración en Gran Bretaña durante la década de 1960 y 1970, a través de los cuales las personas negras que se asentaban en el país pasaron a ser definidas como mano de obra migrante. De este modo, la mano de obra negra contratada en los países del mundo capitalista blanco mantiene una situación temporal.

En la situación actual de creciente desempleo en Gran Bretaña, y con los cambios que se están produciendo en la división internacional del trabajo, los controles de inmigración han sido y son cada vez más férreos para la gente negra, y de modo especial para los varones negros. Los prejuicios patriarcales del Estado británico, convertidos en leyes de inmigración, deben situarse en esta dinámica de racismo de Estado.

Las relaciones del Estado con las personas negras están también marcadas por ideas y prácticas que asocian a la gente de color con el crimen, la perversión y el desorden.

11 A. Sivanandan, «Race, Class and the State: The Black Experience in Britain», *Race and Class*, núm. 17, 1976.

Esas ideas y prácticas se utilizan para «justificar» un control policial especialmente duro y coactivo. No es posible presentar aquí una serie de argumentos que prueban esto, pero queremos señalar que la presencia policial y la política de «ley y orden» son formas esenciales a través de las cuales el Estado perpetúa y legitima la violencia contra las personas negras. Stuart Hall *et alli.,* Paul Gilroy y Errol Lawrence han escrito análisis al respecto.[12]

El hecho de que muchas feministas-socialistas blancas ignoren los ataques racistas a los hogares negros no es algo nuevo. De todos modos, al hacerlo, ignoran que el acoso y los ataques racistas de mujeres y varones blancos, y a veces de familias blancas, pueden impulsar la solidaridad de los hogares negros. Independientemente de las desigualdades que existan en esos hogares, son también espacios de apoyo para sus miembros. Al decir esto reconocemos que las mujeres negras tienen problemas a los que enfrentarse en sus hogares. Las luchas en materia de sexualidad y contra la violencia doméstica, por ejemplo, han tenido gran importancia para todas las feministas, incluidas las feministas negras, y han propulsado un cuestionamiento de las presuposiciones existentes sobre la violencia doméstica. Pero al mismo tiempo, la familia negra es una fuente de apoyo en el contexto de acoso y ataque por parte de las personas blancas.

Son esta clase de asuntos los que producen relaciones contradictorias entre las mujeres negras, las mujeres blancas, los hogares negros, el estado y el movimiento feminista dominado por mujeres blancas.

Llevar esta discusión más allá exige un análisis más completo de la relación entre «la familia» tal y como es apoyada por el Estado, en la ideología dominantes y en las prácticas sociales, y las familias negras, en el contexto general de una sociedad racista.

---

12 Stuart Hall *et al.*, *Policing the Crisis*, London, Hutchinson, 1978; Paul Gilroy, «El mito de la criminalidad negra», en M. Eve y D. Musson (eds.), *Socialist Register 1982*, Londres, Merlin Press, 1982; Errol Lawrence «Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back...*, cit.

En conclusión

No queremos resumir aquí nuestro artículo; más bien pretendemos extraer algunas consecuencias de nuestros argumentos y plantear nuevas preguntas. El primer asunto que queremos señalar es que, al decir que el análisis del racismo debe ser un tema central del feminismo socialista, no estamos diciendo que tengamos «la respuesta». Consideramos de todos modos que el análisis que todas, en tanto que feministas socialistas, necesitamos desarrollar se basa en la idea de un capitalismo patriarcal racialmente estructurado (perdón por el tono grandilocuente). Esto nos lleva a examinar de qué modo la «raza», el género y la clase se estructuran mutuamente entre sí. ¿Cómo se combinan y/o se intersectan entre sí? ¿Cómo divide el racismo la identidad y la experiencia de género? ¿Cómo se experimenta el género desde el racismo? ¿Cómo dan forma género y raza a la clase? Afrontar estas cuestiones exige un replanteamiento fundamental de las categorías conceptuales del feminismo socialista y podría llevarnos a desarrollar políticas más adecuadas.

Como hemos tratado de demostrar, una de las consecuencias de no comprender la centralidad del racismo y del desafío que supone, es que el feminismo socialista se distancia de la dinámica política. La importancia de este tema está en relación con la acción política. Muchas feministas que trabajan como profesoras o investigadoras han luchado en el seno de sus instituciones educativas para conseguir una mayor igualdad de oportunidades para las mujeres mediante el cuestionamiento de las condiciones del servicio, las prácticas de contratación, la segregación de género en el trabajo y la educación, etc. Pocas veces, sin embargo, esas mismas mujeres, si son blancas, se han cuestionado el racismo de las instituciones con la misma claridad y energía. De hecho, a veces, ven el antiracismo como algo que entra en competencia con el antisexismo a la hora de conseguir financiación y apoyo —por ejemplo, en la contratación de personal y la matriculación de alumnos—, partiendo de la presuposición de que el antisexismo es un asunto de las mujeres blancas y el antiracismo un asunto de la gente negra.

Queremos terminar nuestra conclusión repitiendo que la presuposición de una hermandad automática entre mujeres

blancas y negras es algo sin fundamento. La hermandad sólo puede crearse y desarrollarse cuando las mujeres blancas reconocen las complejas relaciones de poder entre las mujeres y varones blancos, de un lado, y las mujeres y varones negros, de otro. El intento de transformar el feminismo socialista no es una causa noble, sino una necesidad política. Como ha señalado Barbara Smith:

> Las mujeres blancas no trabajan sobre el racismo para hacerle un favor a alguien, para beneficiar a las mujeres del Tercer Mundo. Hay que comprender de qué modo el racismo distorsiona y disminuye vuestras propias vidas como mujeres blancas, que el racismo afecta también a vuestras oportunidades de supervivencia y que, sin lugar a dudas, os concierne. Mientras que no comprendáis esto, no se producirá ningún cambio esencial.[13]

13 Smith, «Racism and Women's Studies», *op. cit.*

3. *Intelectual orgánica certificada*[1]

Aurora Levins Morales

1

He comenzado a escribir este ensayo cien veces, de cien maneras distintas, y cada una de ellas he tenido que enfrentarme al mismo entumecimiento total de la mente. Comentando de nuevo esta situación por teléfono con mis padres, para intentar desembrollar el lío, nos decidimos esta vez por las metáforas culinarias. Cuando era una niña en el Puerto Rico rural, la gente que me rodeaba comía productos agrícolas cultivados en la tierra local, pollos que rondaban por el vecindario y bananas cortadas directamente del tallo. Todo sin refinar, sin envasar, repleto de todos esos complejos nutrientes que desaparecen cuando el proceso está excesivamente controlado. Pero pocos años antes de que emigráramos, el negocio de la publicidad penetró finalmente en nuestra remota parte de la isla. A las mujeres del campo se les vendía el *Cheez Whiz on Wonder Bread* como un desayuno mejor, más sofisticado, moderno, avanzado y saludable que los tubérculos hervidos con bacalao o los frijoles con arroz.

Cuando afirmo que soy una intelectual orgánica, quiero decir que las ideas que llevo conmigo crecieron en una tierra que conozco; que puedo hablar de su equilibrio mineral, del

1 Publicación original: Aurora Levins Morales, «Certified Organic Intellectual» en The Latina Feminist Group, *Telling to Live. Latina Feminist Testimonios*, Durham/London, Duke University Press, col. Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations, 2001. [*Nota de e.*]

clima y del trabajo que ha requerido su preparación para el uso. En el mercado de las ideas se nos empuja hacia las cadenas de supermercados que están reemplazando al pequeño *colmado* rural; se nos persuade de que lo confeccionado en serie es mejor, mucho más si es importado, y que lo que se vende desnatado y en brillantes envases es preferible a los cajones abiertos y los toneles llenos de productos de los que aún cuelga la tierra.

Las tradiciones intelectuales de las que provengo fabrican la teoría a partir de las vidas compartidas en lugar de encargarla por correo. Mi pensamiento se ha nutrido directamente de la escucha de mis propias turbaciones, reconociendo a quienes las compartían, quienes las validaban, intercambiando historias sobre nuestras experiencias comunes y hallando pautas, sistemas, explicaciones de cómo y por qué ocurrían las cosas. Éste es el proceso central de la toma de conciencia, del *testimonio* colectivo. Así es como crece la teoría hecha en casa.

Soy, también, hija de dos culturas de resistencia. Crecí entre *jíbaras,* apelativo con múltiples significados que se da a las personas campesinas y que se utiliza, por una parte, para romantizar la figura imaginaria de los nobles campesinos «simples pero honestos», o de los trabajadores de los cafetales de antaño y que, por otra, tiene un sentido despectivo común que implica estupidez y falta de sofisticación, algo así como «paleto». Sin embargo originariamente significaba en la lengua del pueblo Arawak, «la que corre para ser libre», haciendo referencia a los asentamientos mestizos de esclavos huidos, indios fugitivos y campesinos europeos que pusieron rumbo a las montañas para escapar del control del Estado. Yo crecí en uno de los más antiguos de esos asentamientos, un lugar llamado Indiera, escuchando hablar a la gente. Soy hija también de una urbanita descendiente de la elite venida a menos de la isla. Mi madre, que provenía de una familia de pequeños *hacendados* que había atravesado malos tiempos, se crió en la cultura obrera inmigrante y colectiva de la ciudad de Nueva York de las décadas de 1930 y 1940, adquiriendo un sentido del pragmatismo, de orgullo por el trabajo bien hecho y de adaptabilidad a las corrientes movedizas de la historia. A finales de la década de 1940 se hizo comunista,

fue feminista antes de que hubiera un movimiento para respaldarla, y ahora, cuando cualquier tipo de política le hace encoger el estómago, confía en su propia intuición antes que en las credenciales de cualquier otra persona.

Y, así, crecí formando parte de la rama tropical de una tribu de pensadores judíos de clase obrera que criticaban los cánones de su tiempo, los de aquellos *shtetls* de Europa del este, y que discutían sobre políticas de identidad y alianza, sobre asimilación y solidaridad tiempo atrás, ya en el siglo pasado. La tatarabuela de mi padre, esposa de un rabino en la Ukrania de 1860, desafió las reglas patriarcales del judaísmo levantándose en el templo y gritando «¡Vuestro Dios es un hombre!». La abuela de mi padre, Leah Shevelev, inmigrante en la Nueva York del cambio de siglo, organizó a las trabajadoras del textil y a las mujeres desempleadas y trabajó como educadora para el control de la natalidad con Margaret Sanger. El padre de mi padre ayudó a fundar las juventudes del Movimiento Comunista. En la extensa familia que mi bisabuela Leah gobernaba, mi padre se convirtió en un hombre internacionalista y pro feminista, un pensador original y creativo que amaba el trabajo intelectual y al que los rituales y la pompa de las instituciones académicas no le impresionaban.

Así que me crié en una familia de activistas que ya estaban pensando acerca de las cuestiones de la raza, la clase y el género y los usos de la literatura y la historia antes de que existieran cursos universitarios en los que hacerlo; una madre que era feminista en la década de 1950, un padre que a la hora de dormir me contaba relatos sobre historia china y africana y enseñaba biología como una ciencia liberadora. Lo que pienso, y cómo lo hago, surge directamente de mi identidad como *jíbara shtetl* intelectual y activista. Me enseñaron a creer en estas tradiciones y en la fiabilidad de mi propia inteligencia en combinación con la de otras personas.

En los grupos de autoconciencia a los que pertenecí en los primeros años de la década de 1970, compartíamos historias personales muy emotivas acerca de cómo había sido realmente vivir como una mujer, examinando nuestras experiencias con los hombres y con otras mujeres en nuestras

familias, en las relaciones sexuales, en los lugares de trabajo y en las escuelas, en el sistema de asistencia sanitaria y en la supervivencia frente al desprecio y la violencia social general manifestada hacia nosotras. Mientras contábamos nuestras historias, reconocíamos que nuestras experiencias y nuestras reacciones nos eran comunes a muchas de nosotras, que nuestras percepciones, pensamientos y sentimientos tenían sentido para otras mujeres. Después utilizábamos esa experiencia compartida como una fuente de autoridad. Cuando nuestras vidas no se adecuaban al saber oficial confiábamos en nuestras vidas y utilizábamos el cuerpo colectivo, mutuamente validado, de nuestras historias para criticar esas versiones oficiales de la realidad. Esta teoría surgía de una necesidad activista, y la literatura feminista que leíamos, desde artículos como «The Politics of Housework» y «The Myth Of the Vaginal Orgasm» a la poesía de Susan Griffin, Marge Piercy o Alta, respondía al mismo fenómeno masivo de nombrar la verdad a partir de la experiencia personal.

Por supuesto, en la euforia de encontrar la validación de lo que nos era común, pronto saltó a la vista lo que no lo era. Las fuertes diferencias entre nosotras, el modo en que nuestro «ser mujer» era conformado por la clase, la «raza», la sexualidad, la edad, nuestras diferentes culturas..., se habían visto artificialmente aplanadas. Casi inmediatamente, grupos de mujeres de color, de lesbianas, mujeres de clase obrera, mujeres judías, discapacitadas..., nos encontramos atravesando tranquilamente el mismo proceso de dar testimonio, luchando de nuevo por nuestras propias verdades específicas. Mi descubrimiento de una comunidad de escritoras, artistas y pensadoras feministas de color, fue probablemente la más profunda legitimación que nunca haya recibido de mi derecho a existir, a conocer, a nombrar mi propia realidad.

Pero a medida que el feminismo académico deriva más y más lejos de sus raíces activistas, mientras que el elitista galimatías de la jerga postmoderna hace que sea algo cada vez menos aceptable hablar de forma comprensible, he sentido amenazada, cada vez más a menudo, mi confianza en mí misma.

Observo cómo mi vida y lo que sobre ella he teorizado se convierte en la materia prima del conocimiento de otras

personas. Esto me recuerda al árbol indio de *neem*, utilizado durante milenios como repelente de insectos y patentado ahora por una compañía multinacional farmacéutica. Las mujeres campesinas desarrollaron la tecnología para extraer y preparar el aceite para el uso local, pero para las multinacionales el uso local es un desperdicio. Han sido capaces de patentar exactamente el mismo proceso, realizado a un volumen mucho mayor y envasado para la exportación.

Mi vida intelectual y la de otras intelectuales orgánicas, muchas de ellas mujeres de color, es en sí misma lo suficientemente sofisticada para su utilización. Pero para que adquiera valor en el mercado, los empresarios y promotores de las multinacionales deben encontrar un modo de procesarla, de refinar la rica multiplicidad de nuestras vidas y todo lo que hemos llegado a comprender acerca de ellas y convertirlas en alta teoría por el simple método de extirpárnosla, someterla a un proceso de abstracción que la hará irreconocible, extraerle la fibra, hervirla hasta que la vitalidad se esfume por un proceso de oxidación, y comerciar después con ella como algo propio, revendiéndonosla más cara de lo que podemos permitirnos.

2

El *colmado* local de Barrio Rubias, que está al otro lado de la carretera de Barrio Indiera Baja donde crecí, vendía dos clases de queso. *Queso holandés*, que venía en enormes bolas cubiertas de cera roja. Si enmohecía, lo hacía desde el exterior, así el centro permanecía en buenas condiciones y era posible rebanar la parte que se había puesto verde de la corteza. O se podía comprar una cosa llamada «Producto Alimenticio Procesado de Imitación al Queso». Ambos tenían su origen en las glándulas mamarias de las vacas. Pero el «PAPIQ» —como sus parientes contemporáneos, el *Velveeta* y las porciones individuales envueltas en plástico de Kraft— apenas podían identificarse con ninguno de los procesos de su producción, y lo que es peor, cuando se echaba a perder, lo hacía minuciosamente, por todas partes. Toda la capacidad de resistencia de un queso sólido con corteza le había sido refinada y extraída. A pesar de ello, normalmente se vendía mejor. El envoltorio era colorido, estaba misteriosamente precintado y resultaba difícil de abrir.

Se nos ha entrenado a conciencia para ser consumidoras de brillantes envases, bolsas precintadas, botellas a prueba de niños y cantidades copiosas de envoltorio plástico y celofán. Se nos enseña a desconfiar de los alimentos a granel y a depender del reconocimiento de la marca. A los estudiantes con los que trabajo se les ha enseñado a dar a los libros mucha más autoridad de la que dan a sus vidas; tanto es así que encuentran un desafío extremo en escribir una respuesta autobiográfica a las lecturas y conferencias. Lo que mejor saben hacer es ordenar en una secuencia lógica las opiniones que otras personas han publicado, parafraseando a una u otra escuela de pensamiento acerca del tema propuesto.

Cuando el envoltorio es difícil de rasgar, raramente se preguntan porqué el maldito chisme tiene que estar tan firmemente envuelto. Asumen que el problema está en ellos. Cuando retomé por primera vez la educación superior, como escritora profesional de mediana edad con muchos años a mi espalda de hablar en público, aun con toda la confianza que ello me daba, me sentía humillada por el impenetrable lenguaje con el que el pensamiento académico viene envuelto hoy en día. Pero pensé que tan sólo sería cuestión de superar mi torpeza con la jerga. Un problema de falta de entrenamiento. Como los países de reciente descolonización que abrazan las deslumbrantes maravillas de la energía nuclear decididos a obtener lo que el imperio ha poseído de siempre, creía que esta nueva disposición impecable de las palabras era una habilidad que sólo necesitaba ser adquirida.

Ya no lo pienso. El lenguaje en el que se expresan las ideas nunca es neutro. El lenguaje que usan las personas revela importante información acerca de con quiénes se identifican, cuáles son sus intenciones, para quién están escribiendo o hablando. El envoltorio es la mercantilización del producto y cumple la función exacta para la que se ha diseñado. El lenguaje innecesariamente especializado se utiliza para humillar a quienes se supone que no deben sentirse autorizados para entenderlo. Vende la ilusión de que sólo quienes pueden manejarlo son capaces de pensar.

Una respuesta frecuente para quienes muestran resistencias a este lenguaje exclusivo es que sufren de pereza

intelectual. Como cualquier otra forma de controlar las entradas, el caso es que nosotras, y no los porteros, somos las responsables de haberlas atravesado. Debemos abandonar lo que estemos haciendo, olvidar por lo que vinimos y dedicar nuestras energías a aprender las técnicas del allanamiento de morada. Se nos exige que lo hagamos tan sólo para obtener la posibilidad de unirnos a la discusión. Si no mostramos interés, se da por supuesto que somos incompetentes. Pero mi elección de leer lo legible tiene que ver con un orden de prioridades diferente. El lenguaje está ligado al contenido, y el contenido que yo busco es una teoría y una práctica intelectual que me resulte de utilidad en una investigación activista cuyas prioridades son, sobre todo, democratizadoras.

3

En la época en la que me encontraba luchando por primera vez por aferrarme a mi propia integridad intelectual dentro de la academia, encontraba en mi vida diaria poca validación para estos sentimientos. Luchaba por ser «buena» y por hacer lo que se suponía que debía hacer, sentía que debía de estar perdiéndome algo cuando la mayor parte de lo que leía me parecía superficial o irrelevante para mi trabajo, sentía que de algún modo la teoría feminista debía resultarme más apasionante. Quizás, pensaba, el problema es mi falta de conocimientos académicos. Pero la mayor parte de lo que leía parecía alejado a tantos niveles de abstracción de la intencionalidad activista y de la experiencia vivida, de la problemática que yo quería abordar, que se había convertido en un ejercicio intelectual, académico en ese otro sentido de la palabra —desconectado del uso diario. Para comprenderlo por completo, para poder realmente comprometerme y debatir en ese lugar, debería abandonar aquello por lo que había llegado hasta allí —para aprender cosas nuevas acerca de los usos liberadores de la historia para las latinas—, para dedicar mi tiempo y mi energía a estudiar las ideas de gente que yo encontraba menos fiable, menos útil, en lugar de hacer el trabajo que yo había elegido con y sobre mi propia gente.

Ahora, al mirar atrás, recuerdo mi vida en el movimiento feminista de principios de la década de 1980. Reunión tras reunión me quedaba en el *hall* intentado elegir entre el taller, o comisión, de mujeres judías o de mujeres de color. Recuerdo como cada umbral que intentaba atravesar exigía que dejara alguna parte de mí atrás. En esos pasillos comencé a conocer a otras mujeres, la complejidad de cuyas vidas desafiaba las simplificaciones de las políticas identitarias. En las conversaciones que mantenía con ellas encontraba el único reflejo de mi realidad completa. Gran parte de la teoría feminista que yo intentaba leer en la *graduate school* se había escrito en habitaciones de puertas demasiado estrechas. Me exigían que dejara fuera mis más profundas pasiones intelectuales y a mí misma.

Como mis antepasados inmigrantes, mi hogar intelectual está siendo constantemente revisado, refinado, redecorado. Pero a lo largo de los años ha sido con esas mismas mujeres que conocí en los vestíbulos, las que han sobrevivido en contra de los elementos, con las que he construido habitaciones lo bastante grandes como para incluir en su compleja riqueza las verdades contradictorias de quien soy. Esta reunión de investigadoras feministas latinas ha sido una de esas habitaciones; porque en el mismo momento en que descubrimos una forma de encontrarnos y hablar, nos deshicimos de las agendas externas y comenzamos a hacer teoría con lo que había en nuestros bolsillos, con las historias, incidentes, sueños, frustraciones que nunca fueron aceptables en ningún otro lugar.

Cada una de nosotras aporta a la mesa un alimento del que lo conocemos todo, desde cómo se siembra y cultiva hasta las más sofisticadas técnicas de preparación. Es esa riqueza de saberes tribales, locales, particulares y personales, fabricada individualmente y expuesta en la mesa común, lo que me alimenta en este momento. Éste es el proceso que enseño: escucha a tu hambre, escucha al hambre de otras, aprende de cocineras con experiencia, ve probando sobre la marcha, utiliza ingredientes frescos, conoce a tu proveedor y compra orgánico. *¡Buen provecho!*

4. *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan*[1]

Gloria Anzaldúa

Esos[2] *movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros los mexicanos surgen como ríos desbocanados en mis venas. Y como mi raza que cada cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mí está la rebeldía encimita de mi carne. Debajo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar. Me costó muy caro mi rebeldía –acalambrada con desvelos y dudas, sintiéndome inútil, estúpida e impotente.*

Me entra una rabia cuando alguien —sea mi mamá, la Iglesia, la cultura de los anglos— me dice haz esto, haz eso sin considerar mis deseos.

Repele. Hable pa' tras. Fui muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me deje de los hombres. No fui buena ni obediente.

Pero he crecido. Ya no sólo paso toda mi vida botando las costumbres y los valores de mi cultura que me traicionan. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres. Pero a pesar de mi tolerancia creciente, for this Chicana la guerra de independencia is a constant.

La Fuerza de Mi Rebelión

Guardo un recuerdo muy vivo de una vieja fotografía: tengo seis años. Estoy de pie entre mi padre y mi madre, la cabeza ladeada hacia la derecha, los dedos de mis pies planos aferrándose al suelo. Agarrada a la mano de mi madre.

---

1 Publicación original: Gloria Anzaldúa, «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

2 Las cursivas aparecen en castellano en el original. [*N. de e.*]

Hasta el día de hoy no estoy segura de dónde encontré la fuerza para abandonar la fuente, la madre, separarme de mi familia, *mi tierra, mi gente,* y todo lo que esa fotografía significaba. Tuve que abandonar el hogar para poder encontrarme a mí misma, encontrar mi propia naturaleza intrínseca, enterrada bajo la personalidad que me había sido impuesta.

Fui la primera en seis generaciones en salir del Valle, la única de mi familia en dejar la casa. Pero no abandoné todas las partes de mí: conservé la tierra de mi propio ser. Sobre ella caminé al marcharme, *taking with me the land, the Valley, Texas. Gané mi camino y me largué. Muy andariega mi hija. Because I left of my own accord me dicen, «¿Cómo te gusta la mala vida?»*

A una edad muy temprana yo ya tenía un fuerte sentido de quién era, qué era capaz de hacer, y qué era justo. Tenía una voluntad testaruda que intentaba movilizar constantemente a mi alma bajo mi propio régimen, vivir la vida en mis propios términos sin importar lo inadecuados que resultaran para los demás. *Terca*. Incluso de niña nunca obedecía. Era «perezosa». En lugar de planchar las camisas de mis hermanos pequeños o de limpiar los armarios, pasaba largas horas estudiando, leyendo, pintando, escribiendo. Cada pedacito de confianza en mí misma que laboriosamente lograba reunir, recibía una paliza diaria. No había nada de mí que mi cultura aprobara. *Había agarrado malos pasos. Something was «wrong» with me. Estaba más allá de la tradición.*

Hay una rebelde en mí —la Bestia de la Sombra. Es una parte de mí que se niega a aceptar órdenes de autoridades externas. Se niega a aceptar órdenes de mi voluntad consciente, desafía la soberanía de mi propio gobierno. Es esa parte de mí que odia las restricciones de cualquier clase, incluso las autoimpuestas. Al mínimo amago de cualquier otro de limitar mi tiempo y mi espacio, patalea con ambas piernas. Se desboca.

Tiranía Cultural

La cultura moldea nuestras creencias. Percibimos la versión de la realidad que ella comunica. Paradigmas dominantes,

conceptos predefinidos que existen como incuestionables, imposibles de desafiar, nos son transmitidos a través de la cultura. La cultura la hacen aquellos en el poder —hombres. Los varones hacen las reglas y las leyes; las mujeres las transmiten. ¿Cuántas veces habré oído a madres y suegras aconsejar a sus hijos pegar a sus mujeres por no obedecerlos, por ser *hociconas [big mouths],* por ser *callejeras [going to visit and gossip with neighbors],* por esperar que sus maridos las ayuden con la crianza de los hijos y el trabajo doméstico, por querer ser algo más que esposas?

La cultura espera que las mujeres muestren mayor aceptación a, y compromiso con, el sistema de valores que los varones. La cultura y la Iglesia insisten en que las mujeres estén sometidas a los hombres. *If a woman rebels she is a mujer mala.* Si una mujer no renuncia a sí misma en favor del varón, es egoísta. Si una mujer se mantiene *virgen* hasta el matrimonio, *she is a good woman.* Para una mujer de mi cultura únicamente había tres direcciones hacia las que volverse: hacia la Iglesia como monja, hacia las calles como prostituta, o hacia el hogar como madre. Hoy en día algunas de nosotras, muy pocas, tenemos una cuarta opción: incorporarnos al mundo por medio de la educación y la carrera profesional y convertirnos en personas autónomas. Como pueblo de gente trabajadora nuestra actividad principal es poner comida en nuestras bocas, un techo sobre nuestras cabezas y ropa sobre nuestras espaldas. Dar una educación a nuestros hijos e hijas está fuera de las posibilidades de la mayoría de nosotros. Educadas o no, la responsabilidad de las mujeres aún es la de ser esposa/madre —sólo la monja puede escapar de la maternidad. Si no se casan y tienen hijos se hace sentir a las mujeres como completos fracasos. «*¿Y cuando te casas, Gloria? Se te va a pasar el tren*». *Y yo les digo, «Pos si me caso, no va a ser con un hombre». Se quedan calladitas. Sí, soy hija de la Chingada. I've always been her daughter. No 'tés chingando.* (...)

Los humanos temen lo sobrenatural, tanto lo terrenal —los impulsos animales como la sexualidad, lo inconsciente, lo desconocido, lo ajeno— como lo divino —lo sobrehumano, el dios que hay en nosotros. La cultura y la religión tratan de protegernos de estas dos fuerzas. Se teme a la mujer por la virtud de crear seres de carne y sangre en su vientre

—sangra cada mes pero no muere—, por la virtud de estar en comunión con los ciclos de la naturaleza. Dado que, según el cristianismo y la mayoría de las religiones mayoritarias, la mujer es carnal, animal y más cercana a lo terrenal, debe ser protegida. Protegida de ella misma. La mujer es lo extraño, la otredad. Es un reconocido fragmento de las pesadillas del hombre, es su Bestia de la Sombra. Verla le conduce a un frenesí de ira y temor.

La gorra, el rebozo, la mantilla son símbolos de «protección» de las mujeres en mi cultura. La cultura —léase los hombres— pretende proteger a las mujeres. En realidad mantiene a la mujer en roles rígidamente definidos. Aleja a las niñas de otros hombres —no caces en mi coto, sólo yo puedo tocar el cuerpo de mi niña. Nuestras madres nos enseñaron bien, *«Los hombres no más quieren una cosa»*; no puedes confiar en los hombres, son egoístas y son como niños. Nuestras madres se aseguraban de que no entráramos en camisón o en bragas en las habitaciones de hermanos o padres o tíos. Nunca estábamos solas con hombres, ni siquiera con los de nuestra propia familia.

A través de nuestras madres, la cultura nos daba dobles mensajes: *No voy a dejar que ningún pelado desgraciado maltrate a mis hijos.* Para acto seguido decir, *La mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre.* ¿Cuál debíamos ser, la fuerte o la sumisa, la rebelde o la conformista?

Los derechos tribales por encima de los individuales aseguraban la supervivencia de la tribu y eran necesarios entonces y, como en el caso de todos los pueblos indígenas del mundo que están aún defendiéndose contra el asesinato intencional y premeditado, todavía siguen siendo necesarios.

Gran parte de lo que la cultura condena se focaliza en las relaciones de parentesco. El bienestar familiar, la comunidad y la tribu son más importantes que el bienestar individual. El individuo existe primero como pariente —como hermana, padre o *padrino*— y después como individuo.

En mi cultura el egoísmo está condenado, sobre todo en las mujeres; la humildad y generosidad, la ausencia de egoísmo, es considerada una virtud. En el pasado, ser humilde con miembros de fuera de la familia aseguraba que no harías a

nadie *envidioso*; así él o ella no utilizaría ningún hechizo contra ti. Si te sientes importante eres una *envidiosa*. Si no te comportas como todo el mundo, *la gente* dirá que piensas que eres mejor que los demás, *que te crees grande*. Con la ambición —condenada en la cultura mexicana y valorada en la anglosajona— llega la envidia. El *respeto* acarrea una serie de reglas que mantienen en orden las categorías sociales y las jerarquías: el respeto está reservado para *la abuela, papá, el patrón,* aquellos con poder en la comunidad. La mujer está en lo más bajo de la escala un peldaño por encima de los desviados. La cultura chicana, *mexicana*, y algunas culturas indias no toleran la desviación. Desviación es todo aquello que está condenado por la comunidad. La mayoría de las sociedades tratan de librarse de sus desviados. La mayoría de las culturas han quemado y golpeado a sus homosexuales y a otros que se han desviado de la normalidad sexual. Los raritos son el espejo que refleja el miedo heterosexual de la tribu: ser diferente, ser otro y por lo tanto inferior, por lo tanto sub-humano, in-humano, no-humano.

Mitad y Mitad

Había una *muchacha* que vivía cerca de mi casa. *La gente del pueblo* hablaba de ella como *una de las otras, «of the Others»*. Decían que durante seis meses era una mujer que tenía una vagina que sangraba una vez al mes, y que durante los otros seis meses ella era un hombre, tenía un pene y orinaba de pie. La llamaban mitad y mitad, *mita' y mita'*, ni lo uno ni lo otro sino una extraña duplicación, una desviación de la naturaleza que horrorizaba, una obra de la naturaleza invertida. Pero existe un aspecto mágico en la anormalidad y en la llamada deformidad. Según el pensamiento mágico-religioso de las culturas primitivas se creía que las personas mutiladas, locas y sexualmente diferentes poseían poderes sobrenaturales. Para ellos, la anormalidad era el precio que una persona debía pagar por su —de él o de ella— extraordinario don innato.

Hay algo irresistible en ser hombre y mujer a la vez, en el tener acceso a ambos mundos. En contra de algunos dogmas

psiquiátricos, los mitad y mitad no sufren una confusión de identidad sexual, o una confusión de género. Lo que sufrimos es una absoluta dualidad despótica que dice que sólo somos capaces de ser uno u otro. Se afirma que la naturaleza humana es limitada y que no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo, como otras personas *queer*, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los *hieros gamos*: la unión de contrarios en un mismo ser.

Miedo a ir a casa: homofobia

Para las lesbianas de color, la máxima rebelión que pueden emprender contra su cultura nativa es a través de su conducta sexual. La lesbiana va en contra de dos prohibiciones morales: sexualidad y homosexualidad. Siendo lesbiana y creciendo católica, adoctrinada como heterosexual, *I made the choice to be queer* —para algunos esto es genéticamente inherente. Es un camino interesante que se desliza continuamente dentro y fuera de lo blanco, de lo católico, lo mexicano, lo indígena, los instintos. Dentro y fuera de mi cabeza. Conduce a la *loquería,* los locos. Es una forma de conocimiento —de conocer, y de aprender, la historia de opresión de nuestra *raza.* Es una forma de equilibrar, de mitigar la dualidad.

En una facultad de Nueva Inglaterra donde enseñé, la presencia de algunas lesbianas provocó el pánico entre las estudiantes y profesoras heterosexuales más conservadoras. Las dos estudiantes y nosotras, dos profesoras lesbianas, nos reunimos con ellas para discutir sus miedos. Una de las estudiantes dijo: «creía que homofobia significaba miedo a volver a casa tras la residencia universitaria».[3]

Y yo pensé, qué apto. Miedo a volver a casa. Y no ser aceptada. Tememos ser abandonadas por la madre, la cultura, *la Raza*, ser rechazadas, culpadas, dañadas. La mayoría pensamos inconscientemente que si revelamos este aspecto

3 Juego de palabras en inglés entre *homophobia* y *home*, «hogar». [*N. de e.*]

inaceptable de nosotras, nuestra madre/cultura/raza nos rechazará totalmente. Para evitar el rechazo, algunas de nosotras nos ajustamos a los valores de la cultura, relegamos las partes inaceptables a las sombras. Lo que deja solamente un miedo —que seremos descubiertas y que la Bestia de la Sombra se escapará de su jaula. Algunas de nosotras tomamos otra ruta. Intentamos hacernos conscientes de la Bestia de la Sombra, enfrentarnos a la lujuria sexual y a la lujuria por el poder y la destrucción que vemos en su rostro, discernir de entre sus rasgos la sombra que el orden reinante de los varones heterosexuales proyecta sobre nuestra Bestia. Sin embargo, otras damos otro paso: intentamos despertar a la Bestia de la Sombra que hay en nuestro interior. No muchas saltan de alegría ante la posibilidad de enfrentarse en el espejo con la Bestia de la Sombra sin acobardarse ante sus ojos de serpiente sin párpados, su fría y húmeda mano de almeja que nos arrastra bajo tierra, los colmillos obstruidos y siseando. ¿Cómo poner alas a esta particular serpiente? Pero algunas de nosotras hemos tenido suerte —en el rostro de la Bestia de la Sombra no hemos visto lujuria sino ternura; en su rostro hemos desenmascarado la mentira.

Terrorismo íntimo: la vida en la frontera

El mundo no es un lugar seguro para vivir. Temblamos en celdas separadas en ciudades cercadas, los hombros encorvados, apenas escondiendo el pánico bajo la superficie de la piel, tragándonos diariamente el golpe con el café de la mañana, con el miedo a que quemen nuestras casas con antorchas, a los ataques en las calles. Encerradas. La mujer no se siente a salvo cuando su propia cultura y la cultura blanca la critican; cuando los varones de todas las razas la cazan como a una presa.

Alienada de su cultura materna, «alien» en la cultura dominante, la mujer de color no se siente a salvo en lo más profundo de su Ser. Petrificada, no puede responder, su cara está atrapada entre *los intersticios*, los espacios entre los diferentes mundos que habita.

La habilidad para responder es lo que se conoce como responsabilidad, sin embargo nuestras culturas nos quitan nuestra capacidad de actuar —nos encadenan en nombre de la protección. Bloqueadas, inmovilizadas, no podemos avanzar, no podemos retroceder. Este retorcido movimiento serpenteante, el propio movimiento de la vida, más veloz que el rayo, helado.

No nos comprometemos del todo. No utilizamos del todo nuestras facultades. Nos abnegamos. Y ahí, frente a nosotras, está el cruce de caminos y la elección: sentirnos como víctimas cuando otra persona tiene el control y por tanto es responsable y puede ser culpado —ser una víctima y transferir la culpa sobre la cultura, la madre, el padre, el ex-amante, el amigo, me absuelve de la responsabilidad—, o sentirse fuerte y, en gran medida, en control.

Mi identidad chicana está forjada en la historia de la resistencia de la mujer india. Los rituales de luto de la mujer azteca eran ritos de desafío para protestar contra los cambios culturales que rompieron la igualdad y el equilibrio entre mujeres y varones, y protestar contra su desplazamiento a un estatus inferior, su denigración. Como *la Llorona* el único medio de protesta de la mujer india era el lamento.

So mamá, Raza, how wonderful, no tener que rendir cuentas a nadie. Me siento completamente libre para rebelarme y protestar contra mi cultura. Por mi parte, no tengo miedo a traicionar porque, al contrario que las chicanas y otras mujeres de color que crecieron blancas, o quienes sólo recientemente han vuelto a sus raíces culturales nativas, yo estaba totalmente inmersa en la mía. No fue hasta que fui al instituto que «vi» blancos. Hasta que trabajé en mi título de master no los había tenido a un brazo de distancia. Estaba totalmente inmersa en lo *mexicano*, un rural, rústico, aislado *mexicanismo*. Para separarme de mi cultura —y de mi familia— tuve que sentirme suficientemente competente ahí afuera y lo bastante segura por dentro para vivir la vida por mi misma. Sin embargo, cuando dejé mi casa no perdí el contacto con mis orígenes, porque *lo mexicano* forma parte de mí. Soy una tortuga, allá donde voy llevo mi «hogar» en mi espalda.

No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Y sí, aunque el «hogar» permea cada músculo y cartílago de mi cuerpo, yo también tengo miedo de volver a casa. Aunque siempre defenderé mi raza y cultura cuando sean atacadas por los *no-mexicanos, conozco el malestar de mi cultura.* Detesto algunas formas de mi cultura, cómo incapacita a sus mujeres, *como burras*, nuestras fuerzas usadas contra nosotras, vulgares y *burras* portando humildad con dignidad. La habilidad de servir, afirman los hombres, es nuestra mayor virtud. Detesto cómo mi cultura hace caricaturas *macho* de sus hombres. No, no asumo todos los mitos de la tribu en los que nací. Puedo comprender por qué cuanto más teñidas de sangre anglo, más firmemente mis hermanas de color y decoloradas glorifican los valores de su cultura de color —para compensar la extrema devaluación de la que es objeto por parte de la cultura blanca. Es una reacción legítima. Pero yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme.

Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —*una cultura mestiza*— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista.

La Herida de la *india-Mestiza*

Estas carnes indias que despreciamos nosotros los mexicanos así como despreciamos y condenamos a nuestra madre, Malinali. Nos condenamos a nosotros mismos. Esta raza vencida, enemigo cuerpo.

No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. *Malinali Tenepat*, o *Malintzin*, ha pasado a ser conocida como *la Chingada —the fucked one*. Se ha convertido en una palabrota que sale de

boca de los chicanos una docena de veces al día. Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles, son epítetos que los chicanos escupen con desprecio. El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora. Nosotras, *indias y mestizas* criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. *Son las costumbres que traicionan*. *La india en mí es la sombra*: *La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oímos lamentando a sus hijas perdidas.*

No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglo, por su propio pueblo —y en Mesoamerica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio. Y aunque no pudo extender sus ramas y para ella en este momento el sol se ha escondido bajo la tierra y no hay luna, continúa avivando la llama. El espíritu del fuego la estimula para luchar por su propia piel y un trozo de suelo en el que permanecer, un suelo desde el que ver el mundo —una perspectiva, un terreno propio donde pueda sondear las ricas raíces ancestrales en su amplio corazón de *mestiza.* Ella espera hasta que las aguas no sean tan turbulentas y las montañas no tan resbaladizas con la ventisca. Golpeada y magullada espera, sus magulladuras se arrojan contra ella misma y contra el pulso rítmico de lo femenino. *Coatlalopeuh* espera con ella.

Aquí en la soledad prospera su rebeldía.
En la soledad Ella prospera.

5. *Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos*[1]

Chela Sandoval

¿Qué es lo que, bajo los imperativos de la transnacionalización política económica y cultural, constituye la «resistencia» y la política opositiva[2]? Los efectos de la actual reestructuración global se están dejando sentir en las formas organizativas, no sólo de las empresas, sino de las economías culturales, la conciencia y el conocimiento. A lo largo del siglo XX, los activistas y teóricos sociales han intentado continuamente construir teorías de oposición que fueran capaces de dar cuenta de, reaccionar ante, y hacer frente a estas fuerzas globalizadoras de forma que significaran una renegociación del poder en beneficio de aquellos que Marx llamó el «proletariado», Barthes denominó las «clases colonizadas», Hartsock «las mujeres» y Lorde llamó las «outsiders». Si las corporaciones transnacionales están diseñando «estrategias comerciales y sus relaciones con las iniciativas políticas a niveles regional, nacional y local»,[3] entonces, ¿qué formas convergentes de estrategia están desarrollando los subalternos —los marginalizados—,

1 Publicación original: Chela Sandoval, «New Sciences. Cyborg feminism and the methodology of the oppressed», en C. Grey (ed.), *The Cyborg Handbook*, Londres, Routledge, 1995

2 Se ha preferido mantener la traducción «opositiva» de *opositive*, en lugar de «antagonista», por su uso común en la literatura feminista y especialmente en las traducciones de la obra de D. Haraway. [*N. de e.*]

3 Richard P. Appelbaum, «New journal for global studies center», *CORI: Centre for Global Studies Newsletter,* vol. 1, núm. 2, mayo 1994.

centradas en definir formas de conciencia y práctica opositiva que puedan ser efectivas bajo las fuerzas transnacionalizadoras del Primer Mundo?

Permitidme comenzar recurriendo a Silicon Valley, ese vasto territorio de Locheed, IBM, Macintosh, Hewlett Packard ..., donde más de treinta mil trabajadores han sido despedidos en los últimos dos años y otros treinta mil más aguardan un destino similar para el año que viene: el destino de trabajadores sin empleo, los que temen por su supervivencia.

Comienzo rindiendo homenaje a los músculos y tendones de los trabajadores que se agotan en las repeticiones exigidas, en los almacenes, las cadenas de montaje, las células administrativas y las redes informáticas que mantienen en funcionamiento las grandes firmas electrónicas de finales del siglo XX. Estos trabajadores conocen el dolor de la unión de la máquina y el tejido corporal, las condiciones robóticas y —a finales de siglo XX— las condiciones cyborg bajo las cuales la noción de agencia humana debe adoptar nuevos significados. Un alto porcentaje de estos trabajadores que no están en el sector administrativo sino en sectores descualificados lo compone gente estadounidense de color, indígenas de las américas, o descendientes de aquellos que fueron traídos como esclavos o sirvientes temporales; incluyendo a quienes migraron a los Estados Unidos con la esperanza de una vida mejor mientras iban integrándose en una sociedad jerarquizada sobre la base de criterios de raza, género, sexo, clase, lengua y posición social. La vida cyborg —la vida de quien trabaja volteando hamburguesas y habla el dialecto cyborg de McDonalds— es una vida para la que los trabajadores del futuro han de prepararse en pequeñas formas cotidianas. En textos anteriores he afirmado que las gentes colonizadas de las américas ya habían desarrollado, como requisito indispensable para sobrevivir bajo dominación durante los últimos trescientos años, las habilidades cyborg necesarias para sobrevivir bajo estas condiciones tecno-humanas. Sin embargo, no deja de resultar significativo que los teóricos de la globalización se comprometan ahora con la introducción de una política «cyborg» opositiva como si esta política hubiera emergido únicamente con el advenimiento de la tecnología

electrónica, y no como resultado de una conciencia en oposición desarrollada bajo formas previas de dominación.

En este capítulo propongo otra visión, extraída del trabajo de la teórica cultural y la filósofa de la ciencia Donna Haraway, quien en 1985 escribió su trabajo revolucionario sobre «Feminismo Cyborg», con la intención de re-demostrar lo que la actual teoría cyborg ha venido pasando por alto, a saber: que la conciencia cyborg puede entenderse como la encarnación tecnológica de una forma particular y específica de conciencia opositiva que yo he descrito en otra parte como «feminismo del Tercer Mundo estadounidense».[4] Y, de hecho, si la conciencia cyborg ha de ser considerada como algo totalmente distinto a aquello que reproduce exactamente el orden global dominante, entonces la conciencia cyborg debe ser desarrollada a partir de una serie de tecnologías que reunidas componen la metodología de las oprimidas, una metodología que puede ofrecernos orientaciones para la supervivencia y resistencia bajo las condiciones culturales transnacionales del Primer Mundo. Esta conciencia «cyborg» opositiva ha sido también identificada mediante términos como conciencia «mestiza», «subjetividades situadas», «mujerismo»[5] y «conciencia diferencial». Con el fin de ahondar en el propio proyecto de Haraway, tácito si bien obvio, de desafiar la racialización y el apartheid de los campos teóricos de la academia, y con el fin de transcodificar de una jerga académica a otra —de la «ciborgología» al «feminismo», del «feminismo del Tercer Mundo estadounidense» a las teorías «cultural» y «subalterna»— seguiré el itinerario trazado por la metodología de los oprimidos tal como lo codificó Donna Haraway en «Feminismo Cyborg».

La obra de Haraway representa un ejemplo de trabajo de investigación que intenta salvar el actual apartheid de los dominios teóricos: «post-estructuralismo blanco masculino»,

4 Véase «U.S. Third World feminism: the theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world», que sienta las bases para la articulación de la metodología de los oprimidos. En *Genders 10*, University of Texas Press, primavera 1991.

5 *Womanism* en el original. [*N. de e.*]

«feminismo hegemónico», «teoría postcolonial», y «feminismo del Tercer Mundo estadounidense». Entre sus muchas contribuciones, Haraway ofrece nuevos espacios metafóricos de resistencia para el alienado sujeto blanco masculino bajo las condiciones de transnacionalización del Primer Mundo, y, de ese modo, la metáfora «cyborg» representa profundas posibilidades para el siglo XXI —consecuencias esperanzadoras, por ejemplo, para el sujeto perdido de Jameson que «ya no puede extender sus protensiones y retensiones a través de la multiplicidad temporal».[6] De acuerdo con la teoría cyborg, el «viaje» informático puede entenderse como un «desplazamiento» del «yo» de un modo similar al que el yo era desplazado según las dominaciones modernistas. En ese caso, una política cyborg opositiva podría muy bien hacer posible la alianza entre la política del sujeto blanco masculino alienado y la política subalterna del feminismo del Tercer Mundo estadounidense. La metáfora de Haraway, sin embargo, en su deriva a través de la academia, se ha visto utilizada y apropiada de un modo que reprime, irónicamente, el mismo trabajo en el que también, fundamentalmente, se basa. Esta represión continua sirve entonces para reconstituir de nuevo la segregación de los campos teóricos. Si bien en las humanidades la investigación prospera bajo el régimen de este apartheid, Haraway representa un cruce fronterizo, y su obra se eleva desde un lugar que las interpretaciones hegemónicas normalmente pasan por alto o malinterpretan.

He afirmado en otro lugar que la metodología de las oprimidas consiste en cinco tecnologías diferentes desarrolladas con el fin de asegurar la supervivencia bajo las anteriores condiciones del Primer Mundo.[7] Las tecnologías que componen la metodología de las oprimidas generan formas de

6 Fredric Jameson, «Postmodernism: the cultural logic of late capitalism», *New Left Review,* núm. 146, Julio-Agosto, pp. 53-92; trad. cast. *El postmodernismo o la lógica cultual del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995.

7 *The Methodology of the Oppressed,* próxima publicación, Duke University Press. [Publicado en 2000 en University of Minnesota Press. (*N. de e.*)]

agencia y conciencia que pueden crear modos efectivos de resistencia bajo las condiciones culturales de la postmodernidad, y pueden considerarse constituyentes de una forma «cyborg» de resistencia.[8] La práctica de esta *CyberConciencia* que es el feminismo del Tercer Mundo estadounidense, o eso a lo que me refiero como «forma postmoderna diferencial de conciencia opositiva», ha sido también descrita en términos que enfatizan su movimiento; es «flexible», «móvil», «diaspórica», «esquizofrénica», «nómada» por naturaleza. Estas formas de movilidad, sin embargo, se alinean en torno a un campo de fuerzas que las inspira, concentra e impulsa como formas opositivas de praxis. De hecho, esta forma de conciencia-en-oposición queda mejor imaginada como el particular campo de fuerza que posibilita las prácticas y procedimientos de la «metodología de las oprimidas». A la inversa, esta metodología está mejor interpretada como un compendio energético de técnicas de movimiento —o, mejor, como *tecnologías opositivas de poder:* tanto «internas» o tecnologías psíquicas, como tecnologías «externas» de praxis social.

Estas tecnologías pueden resumirse como sigue: (1) lo que Anzaldúa llama «la facultad», Barthes la semiología o la «ciencia de los signos en la cultura», o lo que Henry Louis Gates llama «significar» y Audre Lorde «mirar profundo»,

---

8 El término «cibernética» fue acuñado por Narbert Wiener a partir de la palabra griega «Kubernetica», que significa dirigir, guiar, gobernar. En 1989 el término fue partido en dos, y su primera mitad «ciber» —un neologismo sin raíz anterior— fue separado de sus significados de «control» y «gobierno» para representar las posibilidades del viaje y la existencia en el nuevo espacio de las redes informáticas, un espacio, se ha afirmado, que debe ser negociado de nuevas formas por la mente humana. Este ciberespacio se ha imaginado en películas de realidad virtual como *Freejack*, *El cortador de césped* y *Tron*. Pero fue denominado por primera vez «ciberespacio» y explorado por el escritor de ciencia ficción William Gibson en su libro de 1987 *Neuromante*. La propia historia de Gibson, sin embargo, pasa a través de —e invisibiliza— la ciencia ficción y la teoría feminista de la década de 1970, incluidos los trabajos de Russ, Butler, Delany, Piercy, Haraway, Sofoulis y Sandoval. En todos esos casos, es este «ciberespacio» el que puede también describir de forma adecuada el nuevo tipo de movimiento y localización de la conciencia diferencial.

son todo formas de «lectura de signos» que componen la primera de las cinco tecnologías fundamentales de esta metodología. (2) La segunda y bien conocida tecnología de las subalternas es el proceso de desafiar los signos ideológicos dominantes a través de su «de-construcción»: el acto de separar una forma de su significado dominante. (3) La tercera tecnología es lo que yo llamo «meta-ideologizar» en honor a su actividad: la operación de apropiarse de formas ideológicas dominantes y utilizarlas para transformar sus significados en un concepto nuevo, impuesto y revolucionario. (4) La cuarta tecnología de las oprimidas que yo llamo «democrática» es un proceso de localización: es decir, un ejercicio que dirige todos sus esfuerzos en la dirección de reunir, impulsar y orientar las tres tecnologías anteriores, semiótica, deconstrucción y «metaideologizar», con la intención de garantizar, no sólo la supervivencia o la justicia, como en tiempos anteriores, sino unas relaciones sociales igualitarias o, como lo han expresado algunos escritores del Tercer Mundo desde Fanon hasta Wong, Lugones, o Collins,[9] con el objetivo de producir «amor» en un mundo en descolonización, postmoderno y post-imperio. (5) El movimiento diferencial es la quinta tecnología, a través de la cual, sin embargo, las demás maniobran armónicamente.

Para entender mejor cómo opera el movimiento diferencial, una debe comprender que éste es una poliforma de la que dependen la tecnologías previas para su propio funcionamiento. Sólo a través del movimiento diferencial pueden ser transferidas hacia sus destinos. Incluso la cuarta, «democrática», siempre tiende a poner en el centro la identidad en interés de la justicia social igualitaria. Estas cinco tecnologías componen juntas la metodología de las oprimidas, que posibilita la actuación de lo que yo he denominado la función diferencial del movimiento social opositivo como en el ejemplo del feminismo del Tercer Mundo estadounidense.

---

9 Por ejemplo, Merle Woo «Letter to Ma», *This Bridge Called My Back*; Maria Lugones, «World Travelling», Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*; June Jordan, «Where is the love?», *Haciendo caras*.

De acuerdo con él, la conciencia diferencial se ha codificado como «la facultad» —un vector semiótico—, la «outsider /intrusa» —un vector deconstructivo—, el esencialismo estratégico —un vector meta-ideologizador—, el «mujerismo» —un vector moral— y como «la conciencia de la mestiza», «viajar por el mundo» y el «amor transcultural» —vectores diferenciales.[10] A diferencia de occidentales como Patrick Moynihan que afirma que «el colapso del comunismo» en 1991 demuestra cómo «los lazos de diferencia racial, étnica y nacional sólo pueden, en última instancia, dividir cualquier sociedad»,[11] la forma diferencial de conciencia opositiva, tal como ha sido utilizada y teorizada por una coalición estadounidense racialmente diversa de mujeres de color, es la forma que adopta el amor en el mundo postmoderno.[12] Genera espacios para la coalición, haciendo posible la comunidad a través de la diferencia, permitiendo la articulación de un nuevo tipo de ciudadanía, compatriotas del mismo territorio psíquico cuyas vidas se vuelven significantes mediante el ejercicio de la metodología de las oprimidas.

La cuestión de si las interfaces con la tecnología mantienen a las políticas cyborg en continua disputa con las políticas diferenciales —subalternas y feministas del Tercer Mundo estadounidense—, es algo que sólo podrán resolver las estrategias políticas y teóricas dirigidas a deshacer el apartheid —de todo tipo. La forma diferencial del movimiento social y sus tecnologías ofrecen los vínculos capaces de enlazar las mentes divididas de la academia del Primer Mundo, de articular territorios; para esto que debe ser considerado una

---

10 A través de estas figuras y estas tecnologías la narrativa se vuelve capaz de transformar el momento, de cambiar el mundo con historias nuevas, de meta-ideologizar. Utilizadas de forma conjunta, estas tecnologías crean historias embusteras, estratagemas de magia, decepción y verdad para curar el mundo, como el rap y el cibercine, que trabajan por la redistribución de los poderes dominantes.

11 *MacNel / Lehrer NewsHour*, noviembre 1991.

12 Véanse los escritos de feministas estadounidenses de color sobre el tema del amor, incluidas June Jordan, «Where is the love?»; Merle Woo, «Letter to Ma»; Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*; Maria Lugones, «Playfulness, "world travelling", and loving perception»; y Audre Lorde, *Sister Outsider*.

nueva forma de trabajo transdisciplinario que ponga en el centro la metodología de las oprimidas —las subalternas— como nueva forma de organización del conocimiento en el post-imperio occidental capaz de transformar las actuales formaciones y disciplinaciones del saber en la academia. Como veremos en el siguiente análisis de la obra teórica de Haraway, la conexión reticular requerida para imaginar y teorizar la conciencia «cyborgiana» puede ser considerada, en parte, una metáfora tecnológica de la década de 1970, bajo la rúbrica del feminismo del Tercer Mundo estadounidense. Sin embargo, términos tales como «diferencia», «voz media», «tercer significado», «rasquache», «la conciencia de la mestiza», «hibridez», «esquizofrenia», y procedimientos tales como la «literatura menor» y el «esencialismo estratégico» también traen a la memoria y representan formas de ese ciberespacio; esa otra zona para la conciencia y el comportamiento que se está proponiendo, desde muchos lugares y a través de distintas disciplinas, como praxis más capaz tanto de hacer frente como de resistir homeopáticamente las condiciones culturales postmodernas.

Donna Haraway. Teoría feminista cyborg y feminismo del Tercer Mundo de los Estados Unidos

El «Manifiesto para Cyborgs» de Haraway puede ser definido, en términos de la propia autora, como un «híbrido teorizado y fabricado», una «máquina textual», o como una «cartografía ficcional de nuestra realidad social y corporal», expresiones a las que Haraway también recurre con el fin de redefinir el término «cyborg» que, prosigue, es un «organismo cibernético», una mezcla de tecnología y biología, una «criatura» de «realidad social» y «ficción».[13] Esta visión que

13 Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1995, p. 253. Todas las citas de esta sección proceden de este texto, especialmente los capítulos seis y siete, «Manifiesto para *cyborgs:* ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX» y «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial», a no ser que se indique de otro modo.

se mantiene en el centro de su imaginario es una imagen «monstruosa». El cyborg de Haraway es la cría «ilegítima» de la sociedad dominante y el movimiento social de oposición, de la ciencia y la tecnología, de lo humano y la máquina, del «primer» y «tercer» mundo, del macho/varón y la hembra/mujer, de hecho, de cada par binario. La cualidad híbrida de esta criatura se sitúa, en relación a cada extremo de estas posiciones binarias y a cada deseo de totalidad, escribe Haraway, igual que la «blasfemia» (1995, p. 251) se posiciona en relación al cuerpo de la religión. La blasfemia de Haraway es el cyborg, el cual reprocha, desafía, transforma y escandaliza. Pero quizás la conmoción más importante provocada por su teoría feminista de la política cyborg haya tenido lugar en los pasillos de la teoría feminista, donde el modelo de Haraway ha actuado como un dispositivo transcodificador, una tecnología que insiste en traducir los preceptos fundamentales de la crítica del feminismo del Tercer Mundo estadounidense a categorías que puedan resultar comprensibles bajo la jurisdicción de los *Women´s Studies*.

Haraway ha sido muy clara acerca de estos linajes y alianzas intelectuales. No en vano, en su introducción a *Ciencia, cyborgs y mujeres* escribe que uno de los principales objetivos de su trabajo es similar al de la teoría y métodos del feminismo del Tercer Mundo estadounidense, que es, en palabras de Haraway, provocar «la quiebra de las versiones del humanismo feminista euro-estadounidense en sus devastadoras adopciones de narrativas canónicas profundamente entroncadas en el racismo y el colonialismo». (Debemos señalar que si este mismo desafío fuera pronunciado por los labios de una teórica feminista de color, podría ser condenado e incluso ignorado como «una socavación del movimiento» o «un ejemplo de política separatista»). El segundo —y conectado— objetivo de Haraway es proponer un nuevo territorio para las alianzas políticas y teóricas, un «feminismo cyborg» que sea «más capaz» que los feminismos de tiempos anteriores, escribe, de «mantenerse en sintonía con posicionamientos históricos y políticos específicos y con parcialidades permanentes sin

abandonar la búsqueda de vínculos poderosos».[14] Así, el feminismo cyborg de Haraway fue concebido, al menos en parte, para reconocer y sumarse a las contribuciones de las teóricas feministas del Tercer Mundo de los Estados Unidos que han desafiado, a lo largo de las décadas de 1960, 1970 y 1980 lo que Haraway identifica como «la participación irreflexiva» del feminismo hegemónico «en las lógicas, lenguajes y prácticas del humanismo blanco». El feminismo blanco, señala Haraway, tiende a buscar «un único terreno de dominación para asegurar nuestra voz revolucionaria» (1995, p. 276).

Así, estas son alianzas ideológicas poderosas y, por tanto, tiene sentido que Haraway debiera volverse hacia el feminismo del Tercer Mundo estadounidense en busca de ayuda para modelar un cuerpo «cyborg» que sea capaz de desafiar lo que llama las «redes y tecnologías informáticas» de la realidad social contemporánea. Ya que, afirma, ha sido la «teoría feminista que han producido las mujeres de color» la que ha desarrollado «discursos alternativos de feminidad», y esto ha cortocircuitado «los humanismos de muchas tradiciones discursivas occidentales».[15] A partir de este y otros discursos alternativos, Haraway pudo plantar las bases de su teoría del feminismo cyborg, si bien se mantiene clara en cuanto a la cuestión de esos linajes y alianzas intelectuales:

> Las mujeres blancas, incluidas las feministas socialistas, descubrieron —es decir, fueron forzadas gritando y pataleando a darse cuenta— la «no-inocencia» de la categoría «mujer». Esta conciencia transforma la geografía de todas las categorías anteriores; las desnaturaliza de igual manera que el calor desnaturaliza una frágil proteína. Las feministas cyborg hemos de afirmar que «nosotras» no deseamos más matrices naturales de unidad y que ninguna construcción es total.[16]

14 Ibídem, p. 61.

15 Donna Haraway, «Ecce Homo, ain't (ar'n't) I a woman, and inappropriate/d others: the human in a post-humanist landscape», en Judith Butler and Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, p. 95.

16 Esta cita refiere históricamente a sus lectores al impacto de las proposiciones del feminismo del Tercer Mundo estadounidense de la década de 1970 que revisaron, de forma significativa, el Movimiento de

El reconocimiento de que «ninguna construcción es total», sin embargo –aunque ayuda—, no es suficiente para acabar con las formas de dominación que han mermado históricamente la habilidad de los movimientos de liberación estadounidenses para organizarse de forma efectiva en su lucha por la igualdad. Y, por esa razón, el continuado trabajo de Haraway ha sido, en gran medida, la identificación de las habilidades técnicas adicionales que son necesarias para producir este tipo diferente de feminismo coalicional que ella llama «cyborg».

Para entender la aportación de Haraway quiero señalar y enfatizar el paralelismo que establece entre estas habilidades y lo que yo identifiqué anteriormente como la metodología de las oprimidas. No es casual que Haraway defina, nombre y teja las habilidades necesarias para la ciborgología a partir de técnicas y terminologías de las formulaciones culturales del Tercer Mundo de los Estados Unidos; desde conceptos de los nativos americanos como el «tramposo» y el «coyote» (1995, p. 346), pasando por la «mestiza» o la categoría «mujeres de color», hasta el punto en que el cuerpo de la cyborg feminista llega a articularse claramente con los posicionamientos psíquicos y materiales del feminismo del Tercer Mundo estadounidense.[17] Igual que la «conciencia mestiza»

Liberación de las Mujeres (WLM) mediante, entre otras cosas, la acción de renombrarlo con el irónico énfasis de «Movimiento de Liberación de las Mujeres Blancas». Y quizás no podrá recuperarse ya toda creencia no problemática en la honrada benevolencia de los movimientos de liberación estadounidenses después de que Audre Lorde resumiera la liberación de las mujeres de la década de 1970 diciendo que «cuando las mujeres blancas piden la unidad» entre las mujeres «tan sólo están nombrando una necesidad real y más profunda de homogeneidad». En la década de 1980 el problema político central puesto sobre la mesa era cómo continuar imaginando y construyendo un movimiento feminista que pudiera unir a las mujeres a través de sus diferencias. El primer principio para la acción de Haraway en 1985 era clamar —y después enseñar una nueva y tan deseada constitución— que las «feministas cyborg», «nosotras», no queremos más matrices naturales de unidad, ninguna construcción es «total».

17 Véase «La promesa de los monstruos» de Harway, *Política y Sociedad*, núm. 30, 1999, pp. 121-163, donde la mujer de color se convierte en la figura emblemática, «una inquietante figura guía» escribe Haraway, para la cyborg feminista, «que promete información sobre las formaciones psíquicas, históricas y corporales que quizá provenga de procesos semióticos diferentes a lo psicoanalítico en la formulación moderna y postmoderna».

descrita y definida por esta forma de feminismo que, como explica Anzaldúa, surge «en las fronteras y en los márgenes» donde feministas de color mantienen «intactas identidades múltiples y cambiantes», con «integridad» y amor; el cyborg del manifiesto feminista de Haraway debe también estar «decididamente comprometido con la parcialidad, la ironía, la intimidad y la perversidad» (1995, p. 256). En esta alineación equivalente, escribe Haraway, puede reconocerse a las feministas cyborg —como agentes del feminismo del Tercer Mundo estadounidense— por ser la «descendencia ilegítima» del «capitalismo patriarcal» (1995, p. 256). Las armas del feminismo cyborg y también las armas del feminismo del Tercer Mundo estadounidense se asemejan a «fronteras transgredidas, fusiones potentes y posibilidades peligrosas» (1995, p. 262). No en vano, la máquina textual del cyborg de Haraway representa una política que corre paralela a la de la crítica feminista del Tercer Mundo estadounidense. Así, en la medida en que la obra de Haraway ha influido en los estudios feministas, su feminismo cyborg ha podido insistir en una alineación entre lo que una vez fue la teoría feminista hegemónica y la teoría de lo que localmente se concibe como resistencia indígena, «mestizaje», feminismo del Tercer Mundo estadounidense, o modo diferencial de conciencia opositiva.[18]

Este intento de alineación entre las formulaciones culturales y teóricas del feminismo del Tercer Mundo estadounidense y las formulaciones teóricas del feminismo estadounidense se encuentra más desarrollada en la visión duplicada de Haraway de un «mundo cyborg». Este puede definirse, opina, bien como la culminación de los impulsos-de-dominación de la sociedad «blanca» euro-estadounidense, por un lado, o bien, por otro, como la emergencia de cosmovisiones de mestizaje de resistencia «indígena», feministas del Tercer Mundo estadounidense, o feministas cyborg. Escribe:

---

18 El feminismo del Tercer Mundo de los Estados Unidos reconoce una alianza llamada «mestizaje indígena», término que insiste en el parentesco entre la gente de color subyugada de modo similar por la raza en la historia colonial de los Estados Unidos —incluyendo, pero no limitándose, a los pueblos nativos y chicanos, negros y asiáticos colonizados—, y contemplándolo, a pesar de sus diferencias, como «un pueblo».

> «Un mundo de cyborgs es la última imposición de un sistema de control en el planeta, la última de las abstracciones inherentes a un apocalipsis de la Guerra de las Galaxias sufragada en nombre de la defensa nacional, la apropiación final de los cuerpos de las mujeres en una orgía masculinista de guerra. Desde otra perspectiva un mundo cyborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tenga miedo de su parentesco con animales y máquinas, ni de identidades permanentemente parciales, ni de puntos de vista contradictorios.[19]

La importante noción de «parentesco» a la que Haraway apela aquí es análoga a la que aparece en algunos textos indígenas contemporáneos en los que las tribus o linajes se identifican a partir de quienes comparten, no vínculos de sangre, sino de afinidad. Estos *vínculos de afinidad* se producen mediante la atracción, combinación y relación esculpida desde y a pesar de la diferencia, y son lo que compone la noción de mestizaje en los textos de la gente de color. Esto lo ejemplifica Alice Walker cuando en 1982 pide a los liberacionistas negros estadounidenses que se reconozcan como mestizos. Walker escribe:

> Somos el africano y el traficante. Somos el indio y el colono. Somos opresor y oprimido... somos los mestizos de Norte América. Somos negros, sí, pero también somos «blancos», y somos rojos. Pretender funcionar como sólo uno, cuando realmente eres dos o tres, conduce, creo, a la enfermedad psíquica: la gente «blanca» ya nos ha mostrado esa locura.[20]

El mestizaje en este pasaje —y en general— puede entenderse como una compleja clase de amor en el mundo postmoderno donde el amor se concibe como alianza-de-afinidad y afecto a través de ejes de diferencia que se intersectan dentro

---

19 La contribución de Haraway, aquí, reside en la extensión de la noción de «mestizaje» hasta la inclusión de la mezcla —o «afinidad»— no únicamente entre lo humano, animal, físico, espiritual, emocional e intelectual, tal como normalmente lo entiende el feminismo del Tercer Mundo de los Estados Unidos, sino entre todo ello y las máquinas de la cultura dominante.

20 Alice Walker, «In the Closet of the Soul: a letter to an African-American friend», *Ms. Magazine*, núm. 15, noviembre de 1986, pp. 32-35.

y fuera del cuerpo. Walker interpreta la enfermedad psíquica como el intento de ser «una», de modo similar a la singularidad del amor narrativo de Roland Barthes que controla todos los significados a través de la mediación de la pareja-enamorada. La función del mestizaje en la visión de Walker es más bien como la del amor profético de Barthes, donde la subjetividad llega a liberarse de la ideología que ata y fija la realidad. El amor profético deshace el «uno» que reduce la narrativa, la pareja, la raza, a una singularidad. En vez de ello, el amor profético recoge la «mexcla», la mezcla-que-vive a través del movimiento diferencial entre posibilidades de existencia. Este es el tipo de «amor» que motiva el mestizaje del feminismo del Tercer Mundo estadounidense y su teoría y método de la conciencia opositiva y diferencial, lo que Anzaldúa teoriza como la *conciencia de la mestiza,* o la conciencia de «la Frontera».[21]

Haraway entreteje esos compromisos feministas del feminismo del Tercer Mundo estadounidense con la afinidad-a-través-de-la-diferencia en su teoría del feminismo cyborg, y en ese proceso, comienza a identificar las habilidades que componen la metodología de los oprimidos, tal como lo indica en su idea de que el reconocimiento de las diferencias y sus correspondientes «visiones del mundo» (327) no deben entenderse como «alegorías» relativistas «de infinita movilidad e intercambiabilidad». La simple movilidad sin propósito no es suficiente, como demuestra Gayatari Spivak en su ejemplo de «esencialismo estratégico» que aboga tanto a favor de la movilidad *como* de la consolidación de la identidad al mismo tiempo. Las diferencias, escribe Haraway, deberían verse como ejemplos de «especificidad elaborada» y como una oportunidad para «el cuidado afectuoso que las personas deberían mostrar para aprender cómo ver fielmente desde el punto de vista del otro» (1995, p. 327). La potencia y la elocuencia de los escritos de algunas feministas de color estadounidenses, continúa Haraway, derivan de su insistencia en el «poder para sobrevivir, no

21 Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987, p. 77.

sobre la base de la inocencia original —la imagen de un "érase una vez la totalidad" o la unidad—» sino más bien en la insistencia de las posibilidades de la afinidad-a-través-de-la-diferencia. Este mestizaje, o conciencia diferencial, permite el uso de cualquier herramienta de la que una disponga con el fin tanto de asegurar la supervivencia, como de rehacer el mundo. Según Haraway, la labor del feminismo cyborg debe ser, de modo similar, la de «recodificar» todas las herramientas de «comunicación e inteligencia», persiguiendo el objetivo de la subversión del «mando y el control» (1995, p. 300).

En la siguiente cita, Haraway analiza la obra literaria de la intelectual chicana Cherrie Moraga desde una aproximación «feminista cyborg» que está claramente en firme alianza con los métodos feministas del Feminismo del Tercer Mundo estadounidense. Escribe:

> El lenguaje de Moraga no es «total»; está conscientemente ensamblado, una quimera de inglés y español, ambas lenguas de conquistadores. Pero es este monstruo quimérico, que no reclama un lenguaje original previo a la violación, el que produce las identidades eróticas, competentes y poderosas de las mujeres de color. La hermana extranjera[22] apunta la posibilidad de supervivencia de la tierra no a causa de su inocencia, sino de su habilidad para vivir en los límites, para escribir sin el mito fundador de la totalidad original, con su inevitable apocalipsis de regreso final a una unidad mortal [...] Despojada de su identidad, la raza bastarda nos enseña el poder de los márgenes y la importancia de una madre como la Malinche. Las mujeres de color la han transformado, y de ser la madre diabólica del miedo masculinista ha pasado a ser la madre letrada original que enseña a sobrevivir.

Irónicamente, a menudo las lectoras —incluso las de Haraway— entienden la teoría crítica del feminismo del Tercer Mundo estadounidense —un conjunto de estrategias teóricas y metodológicas— tan sólo como una circunscripción demográfica —«mujeres de color», una categoría que puede usarse, irónicamente, como un «ejemplo» para avanzar nuevas teorías

22 Haraway hace referencia aquí a la clásica obra de Audre Lorde, *Sister Outsider* de 1984. [*N. de e.*]

de lo que ahora se están identificando en la academia como «feminismos postmodernos»— y no como una aproximación teórica y metodológica en sí misma que despeja el camino para nuevos modos de concebir el movimiento social, la identidad y la diferencia. El problema textual, que se convierte en problema filosófico —problema político, en realidad— es la combinación del feminismo del Tercer Mundo estadounidense, como teoría y método de la conciencia opositiva, con la generalizada categoría demográfica, o «descriptiva», «mujeres de color», despolitizando y reprimiendo, de este modo, la especificidad de las políticas y formas de conciencia desarrolladas por las mujeres de color estadounidenses, feministas de color, y desdibujando la especificidad de lo que es una *forma* particular de éstas: el feminismo del Tercer Mundo estadounidense.

En 1991 la propia Haraway reconocía estas formas de elisión, y el modo en que al recoger la categoría «mujeres de color» e identificarla como una «identidad cyborg, una potente subjetividad sintetizada a partir de fusiones de identidades extranjeras» —i.e. *Sister Outsider*—, su trabajo había contribuido inadvertidamente a esta tendencia de invisibilizar las contribuciones teóricas específicas de la crítica feminista del feminismo del Tercer Mundo estadounidense, al convertir muchas de sus aproximaciones, métodos, formas y habilidades en ejemplos de feminismo cyborg (1995, p. 299). Haraway, reconociendo las implicaciones políticas e intelectuales de estas duplicidades en los significados, procedió a revisar su posición y, seis años después de la publicación de «Cyborg Feminism», explica que hoy «sería mucho más cuidadosa al describir quién cuenta como "nosotros" en la afirmación "todos nosotros somos cyborgs"». En lugar de ello, pregunta, ¿por qué no encontrar un nombre o concepto que pueda dar cuenta «más bien de una familia de figuras desplazadas, de la que el cyborg» tan sólo es una, «y después preguntar cómo establece las conexiones el cyborg» con otras personas no-originales que también se encuentran «múltiplemente desplazadas»?[23] ¿No

23 Constance Penley y Andrew Ross, «Cyborgs at large: interview with Donna Haraway», *Technoculture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 12.

deberíamos estar imaginando, continúa, «una familia de figuras» que pudiera «poblar nuestras imaginaciones» de «mundos postcoloniales, postmodernos que no fueran tan imperialistas en términos de una única figuración de la identidad»?[24] Éstas son cuestiones importantes para algunos teóricos de distintas disciplinas que se muestran interesados en encontrar nuevos modelos efectivos para comprender los movimientos sociales y la conciencia en oposición bajo las condiciones culturales postmodernas. Las preguntas de Haraway siguen sin hallar respuesta en el terreno del discurso opositivo, sin embargo —o más bien—, ha sido múltiplemente respondido y diseccionado en el terreno académico. E incluso dentro de la teoría feminista, el propio feminismo cyborg de Haraway y su posterior desarrollo de la tecnología de los «conocimientos situados», aunque han estado cerca, no han sido capaces de salvar efectivamente los vacíos de la segregación de campos teóricos anteriormente descrita.

Por ejemplo, si la categoría de Haraway «mujeres de color» debiera ser concebida, como ella misma lo expuso anteriormente, «como una identidad cyborg, una subjetividad potente sintetizada a partir de las fusiones de identidades extranjeras y en las complejas estratificaciones histórico-políticas de su biomitografía» (1995, p. 299), entonces, ¿por qué la teoría feminista ha sido incapaz de reconocer a la propia crítica feminista del Tercer Mundo estadounidense como una forma de teoría cultural que es también capaz, en sí misma, de unificar agentes opositivos a través de diferencias ideológicas, raciales, de género, sexo o clase; incluso si esa alianza e identificación tuviera lugar bajo el signo transnacional, «racializado» y genéricamente marcado del «feminismo del Tercer Mundo estadounidense»? ¿Debería esta elisión interpretarse como un síntoma más del activo apartheid de los campos teóricos? Porque, como he afirmado, la identidad no esencialista que exige el feminismo del Tercer Mundo estadounidense en su modo diferencial, crea

24 Ibídem, p. 13.

lo que también Haraway está demandando, una identidad mestiza, indígena, incluso cyborg.[25]

Podemos ver a Haraway alegando razones muy similares para el reconocimiento de la crítica feminista del Tercer Mundo en su ensayo en *Feminist Theorize the Political*. El ensayo de Haraway comienza afirmando que las mujeres que fueron «sometidas en la conquista del nuevo mundo, se enfrentaban a un campo social de falta de libertad reproductiva más amplio en el que sus hijos no heredaban el estatus de humanos en los discursos fundadores hegemónicos de la sociedad estadounidense».[26] Por esta razón, afirma, «la teoría feminista producida por las mujeres de color» en los Estados Unidos continúa generando discursos que refutan o desconciertan los puntos de vista occidentales tradicionales. Lo que esto significa, señala Haraway, es que si la teoría feminista va a mostrarse alguna vez capaz de incorporar las visiones de la teoría y de la crítica feminista del feminismo del Tercer Mundo estadounidense, el punto de atención fundamental de la teoría y la política feminista debe trasladarse hacia el objetivo de construir «un lugar para los diferentes sujetos sociales».[27]

Este desafío a la teoría feminista representa un poderoso cambio teórico y político y, si se asumiera, tendría el potencial de establecer un espacio para la afinidad entre el feminismo y otros terrenos teóricos como la teoría del discurso postcolonial, el feminismo del Tercer Mundo estadounidense, el postmodernismo, y la teoría *queer*.

---

25 Deberíamos preguntarnos por qué las formas teóricas dominantes se han demostrado incapaces de incorporar y extender las teorías de la liberación negra, o del feminismo del Tercer Mundo. ¿No consistiría el giro revolucionario en que los teóricos llegaran a ser capaces de este tipo de «esencialismo estratégico»? Si creemos en los «conocimientos situados», entonces, personas de cualquier categoría racial, sexual o de género pueden desarrollar la práctica del feminismo del Tercer Mundo estadounidense. ¿O tendrían tales prácticas que ser transcodificadas en un lenguaje «neutral» que fuera aceptable para cada categoría, «conciencia diferencial», por ejemplo, o «cyborgología»?

26 Haraway, «Ecce homo», p. 95.

27 Ibídem.

¿Cómo lograr este cambio en el campo de la teoría feminista? Mediante la disposición de las feministas, propone Haraway, a mostrarse «menos interesadas en incorporarse a las filas generizadas de la feminidad», para, en lugar de ello centrarse en «ganar el terreno INSURGENTE como sujeto social mujer».[28] Este desafío a los *Women's Studies* significa que se ha de producir un traslado a un escenario de resistencia que funcione fuera de la división binaria masculino/femenino, ya que únicamente de este modo, afirma Haraway, las «teorías feministas de las subjetividades *raciales* generizadas» pueden «dar cuenta afirmativa y críticamente de subjetividades sociales emergentes, diferenciadas, auto-representativas y contradictorias, con sus reivindicaciones de acción, conocimiento, y creencia».[29] En esta nueva forma de lo que Haraway llama «todo un anti-racismo», incluso un feminismo *anti-género,* Haraway asegura, «no existe lugar para las mujeres» únicamente «geometrías de diferencia y contradicción cruciales para las identidades cyborg de las mujeres» (1995, p. 292).

Es en este punto donde la obra de Haraway comienza a identificar las tecnologías específicas que alinean por completo su aparato teórico con lo que yo he llamado la metodología de las oprimidas. ¿Cómo, entonces, debe ser alumbrada esta nueva forma de feminismo o, como yo lo expresaría, esta nueva forma de conciencia opositiva? Mediante la identificación de un conjunto de habilidades que sean capaces de des-alienar y realinear lo que Haraway llama la «junta» humana que conecta nuestra «técnica» —detalles materiales y técnicos, reglas, máquinas y métodos— con nuestra «erótica» —la aprehensión y expresión sensual del «amor»-como-afinidad.[30] Tal conexión, afirma Haraway,

---

28 Los nuevos espacios teóricos necesarios para comprender las actuales condiciones culturales del Primer Mundo y la naturaleza de la resistencia, no se limitan a la teoría feminista, según Haraway. Escribe, «nos faltan las conexiones sutiles necesarias para edificar colectivamente teorías eficaces de la experiencia. Los presentes esfuerzos —marxistas, psicoanalíticos, feministas, antropolíticos— por clarificar incluso "nuestra" experiencia son rudimentarios» (1995, p. 296).

29 Ibídem, p. 96.

30 Haraway, «Las promesas...», *art. cit.*, pp. 154-155.

requerirá un tipo inteligente de «política de la articulación» y ésta es la forma política primordial que se encuentra en «el corazón de una práctica feminista anti-racista»[31] que sea capaz de construir «colectivos más poderosos en épocas peligrosamente poco prometedoras».[32] Esta poderosa política de la articulación, esta nueva política «anti-racista» que es también capaz de establecer nuevos tipos de coaliciones, puede reconocerse, afirma Haraway, por medio de la identificación de las «prácticas expertas» que se utilizan y desarrollan en el seno de las clases subalternas.

El trabajo teórico de Haraway perfila las formas que adoptan los conocimientos subyugados que ella identifica. Estas formas que requieren, como ella misma escribe, «mirar desde abajo», son habilidades particulares que tienen efectos sobre los «cuerpos», el «lenguaje» y las «mediaciones de la visión». La concepción de Haraway de la naturaleza de esas habilidades se adhiere, inseparablemente, a las mismas habilidades que componen la metodología de los oprimidos; incluyendo las tecnologías de la «semiótica», «deconstrucción», la «meta-ideologización», la «democrática» y el «movimiento diferencial». Son estas tecnologías las que permiten el constante reposicionamiento diferencial necesario para la percepción y la acción desde lo que Haraway identifica como «los puntos de vista de las subyugadas». De hecho, el ensayo de Haraway sobre el feminismo cyborg identifica estas cinco tecnologías —si bien sólo de forma superficial—, como formas provocadoras de lo que ella espera que se convierta en una nueva metodología feminista.

Sobre la primera tecnología, «semiótica», por ejemplo, Haraway escribe que «el conocimiento de una misma requiere una tecnología semiótico-material que enlace significados y cuerpos..., la apertura de sujetos, agentes y territorios no-isomórficos a narrativas inimaginables desde el lugar ventajoso del ojo ciclópeo y autosatisfecho del sujeto dominante» (1995, p. 331). Aunque Haraway no identifica las tecnologías

31 Ibidem.

32 Ibidem, p. 145.

de «deconstrucción» o «meta-ideologizar» de modo separado, estos dos vectores de intervención se encuentran implícitos cuando ella escribe que esta nueva aportación a la teoría del movimiento social, el feminismo cyborg, debe encontrar diversos «modos de comprender e intervenir en los modelos de objetivación dentro del mundo». Esto significa «decodificación y transcodificación más traducción y crítica: todas son necesarias». «Democrática» es la tecnología de la metodología de las oprimidas que guía todas las demás, y la fuerza moral de esta tecnología viene señalada por la aseveración de Haraway de que en toda actividad opositiva, los agentes del cambio «deben ser capaces de rendir cuentas» de los «modelos de objetificación dentro del mundo» que ahora se han convertido en «realidad». En este esfuerzo por asumir la responsabilidad de los sistemas de dominación actualmente existentes, Haraway insiste en que la practicante del feminismo cyborg no puede existir «sobre localizaciones fijadas en un cuerpo reificado». Esta nueva actriz opositiva debe existir «sobre nodos en campos» e «inflexiones en la orientación». A través de tales movimientos, un feminismo cyborg opositivo debe crear y actuar en su propia versión de la «responsabilidad por la diferencia en campos de significado semiótico-materiales». Por lo que respecta a la última tecnología de la metodología de las oprimidas, llamada «movimiento diferencial» la propia versión de Haraway es que el feminismo cyborg debe entender «la imposibilidad de las políticas de la identidad y de las epistemologías "inocentes" como estrategia para ver desde los puntos de vista de las subyugadas». Más bien, los agentes opositivos deben estar «comprometidos» en la actuación de todas las formas-de-existencia y todas las habilidades —sea la función de esas «habilidades» semiótica, «decodificadora», «recodificadora» o «moral»—, para lo que Haraway llama «posicionamientos móviles y desvinculaciones apasionadas» (1995, p. 330).

He afirmado que las «habilidades cyborg» necesarias para desarrollar un feminismo para el siglo XXI son aquellas que he identificado con la metodología de las oprimidas. Su uso tiene el poder de fraguar lo que Haraway afirma que puede ser un «circuito universal de conexiones» incluida la habilidad de desarrollar nuevas coaliciones a través de nuevos

tipos de alianzas traduciendo «conocimientos de comunidades muy diferentes —y diferenciadas— en términos de poder» (1995, p. 322). El feminismo que emplee estas tecnologías como «habilidades» podrá convertirse en otro tipo de ciencia, afirma Haraway, una ciencia de la «interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido». Como la ciencia propuesta por el modo diferencial de conciencia en oposición —el feminismo del Tercer Mundo estadounidense—, el feminismo cyborg puede convertirse en la ciencia de aquellos a los que Haraway describe como «sujetos múltiples con al menos doble visión». Bajo este nuevo tipo de ciencia la «objetividad» científica, escribe Haraway, significará un compromiso fundamental con una práctica capaz de amilanar a las ciencias burocráticas y administrativas, una práctica de la «objetividad» que Haraway llama «conocimientos situados» (1995, p. 324). Ya que, escribe, con el advenimiento del feminismo del Tercer Mundo estadounidense y otras formas de feminismos, se ha hecho evidente que «incluso los asuntos más simples en el análisis feminista requieren momentos contradictorios y cierta cautela en su resolución». Una conciencia-de-la-ciencia intelectual y feminista, de la objetividad como «conocimientos *situados*», significa, de acuerdo con Haraway, el desarrollo de un tipo diferente de relación humana con la percepción, la objetividad, la comprensión y la producción, que sea semejante al uso de Hayden White y Jacques Derrida de la «voz media»; ya que exigirá un «estar situado» intelectual «en un espacio medio inasible». Y como el mecanismo de la voz media del verbo, los «conocimientos situados» de Haraway exigen que lo que es un «objeto de conocimiento» sea también «imaginado como un actor y agente», capaz de transformarse a sí mismo y su propia situación mientras actúa al mismo tiempo sobre él.

En otras palabras, los conocimientos situados de Haraway exigen una forma de conciencia diferencial. De hecho, Haraway titula la tercera parte de su libro *Ciencia, cyborgs y mujeres* «Políticas diferenciales para otras inapropiadas/bles». Este capítulo define una forma fusionista y aún más articulada de movimiento social cuya «encarnación feminista» puede resistir la «fijación» con el fin de manejar mejor

lo que ella llama las «redes de posicionamiento diferencial» (1995, p. 338). Las teóricas feministas que subscriben esta nueva forma postmoderna de conciencia opositiva deben aprender, escribe, a ser «más generosas y más recelosas (generosa y suspicaz al tiempo, es justo la postura receptiva que generalmente busco en la semiosis política). Es una estrategia alineada muy de cerca con la conciencia opositiva y diferencial»[33] del feminismo del Tercer Mundo estadounidense.

Se ha dado por supuesto que los comportamientos de las clases oprimidas no dependen de ninguna metodología en absoluto, o mejor, que consisten en cualesquiera actos que uno deba llevar a cabo con el fin de sobrevivir, tanto física como psíquicamente. Pero ésta es exactamente la razón por la que la metodología de las oprimidas puede ahora reconocerse como una forma-de-existencia mejor adaptada a la vida bajo las condiciones postmodernas y altamente tecnologizadas del Primer Mundo. Porque introducirse en un mundo en el que cualquier actividad es posible con el fin de asegurar la supervivencia es también introducirse en un ciberespacio-de-existencia y conciencia. Este espacio es ahora accesible a todos los seres humanos a través de la tecnología —aunque anteriormente ésta fue una zona accesible tan sólo a aquellos que fueron introducidos a la fuerza en su terreno—, un espacio de posibilidades ilimitadas donde los significados tan sólo se encuentran fijados de forma somera y son, así, capaces de reajustarse dependiendo de la situación a la que deban hacer frente. Este ciberespacio es el grado cero de significación y amor profético de Barthes, la «puerta abierta de cada conciencia» de Fanon. El estado «coatlicue» de Anzaldúa y sus procesos están íntimamente vinculados con los de la conciencia diferencial.

Resumiendo, el modo diferencial de conciencia opositiva encuentra su expresión a través de la metodología de las oprimidas. Las tecnologías de lectura semiótica, deconstrucción de los signos, meta-ideologizar, y compromiso-con-la-igualdad moral son sus vectores, sus expresiones de influencia. Estos vectores se encuentran en el modo diferencial de conciencia,

33 Ibídem, p. 326.

llevándola todo el camino hasta el nivel de lo «real» donde puede guiar e impresionar a los poderes dominantes. La conciencia diferencial es, en sí misma, una fuerza que de forma rizomática y parásita habita cada uno de estos cinco vectores, vinculándolos en movimiento, mientras el empuje de cada uno de ellos produce una tensión y re-formulación continua. La conciencia diferencial puede, así, concebirse como una constante redistribución del espacio y los límites; realineaciones verticales y horizontales de poderes opositivos. Puesto que cada vector sucede a diferentes velocidades, uno de ellos puede realinear a todos los demás, creando diferentes tipos de patrones y permitiendo la entrada en diferentes puntos. Estas energías giran unas en torno a otras, alineándose y realineándose en un campo de fuerza que es el modo diferencial de conciencia oposicional, una *Cyber-Conciencia.*

De este modo, cada tecnología de la metodología de las oprimidas crea nuevas posibilidades conjeturales, producidas por transformadores regímenes de exclusión e inclusión en curso. La conciencia diferencial es una red de conciencias entrecruzadas, una transconsciencia que sucede en un registro permitiendo que las propias redes resulten adecuadas como armamento ideológico. Este ciberespacio-de-existencia es análogo al ciberespacio informático e incluso a la vida social según la visión de Haraway, pero su concepción del ciberespacio es más pesimista: «El ciberespacio parece ser una alucinación consensuada de demasiada complejidad, demasiada articulación... En el espacio virtual, la virtud de la articulación, el poder para producir conexión, amenaza con arrollar y finalmente engullir toda posibilidad de acción efectiva para cambiar el mundo».[34] Bajo la influencia de una conciencia oposicional diferencial entendida como una forma de «ciberespacio», las tecnologías desarrolladas por las poblaciones subyugadas para negociar este reino de significados cambiantes se reconocen como las mismas tecnologías necesarias para todos los ciudadanos del Primer Mundo que estén interesados en renegociar las culturas contemporáneas del Primer Mundo manteniendo lo que podríamos

---

34 Ibídem, p. 325.

llamar un sentido de su propio «poder» e «integridad» intacto. Pero el poder y la integridad, como sugiere Gloria Anzaldúa, estarán basados en términos completamente diferentes a aquellos que se identificaron en el pasado cuando, como escribe Jameson, los individuos podían cultivar un sentido del yo en oposición al poder dominante centralizador que los oprimía y, entonces, determinar cómo actuar. Bajo las desobediencias postmodernas el yo se vuelve borroso por los márgenes, cambia «para asegurar la supervivencia», se transforma de acuerdo a los requisitos del poder; todo el tiempo bajo la fuerza guía de la metodología de las oprimidas, llevando consigo la integridad de un conocimiento autoconsciente de las transformaciones deseadas y sobre todo, un sentido de los inminentes cambios éticos y políticos que esas transformaciones vayan a representar.

La teoría de Haraway casa las máquinas y una visión de la política del Primer Mundo a escala transnacional, global, con el equipo de supervivencia que yo llamo la metodología de las oprimidas, en el feminismo del Tercer Mundo estadounidense; y es en estos emparejamientos, donde la raza, el género y el capital, según Haraway, «requieren una teoría cyborg de totalidades y partes» (1995, p. 310), a la que la visión de Haraway contribuye tendiendo puentes sobre los abismos que la segregación de los campos teóricos está creando. De hecho, la codificación necesaria para re-cartografiar el tipo de «yo —colectivo y personal— postmoderno desmontado y vuelto a montar» (1995, p. 279) del feminismo cyborg debe tener lugar de acuerdo a una guía capaz de situar al feminismo en alineación con otros movimientos de pensamiento y política para el cambio social igualitario. Esto puede ocurrir cuando el ser y la acción, el conocimiento y la ciencia, lleguen a ser autoconscientemente codificados a través de lo que Haraway llama conocimientos «subyugados» y «situados», y que yo llamo la metodología de las oprimidas, una metodología que surge de situaciones variables y se manifiesta en una multiplicidad de formas a lo largo del Primer Mundo y de modo indómito desde las mentes, cuerpos y espíritus de las feministas del Tercer Mundo de los Estados Unidos que han exigido el reconocimiento del «mestizaje», la resistencia indígena y la identificación con los colonizados.

Cuando la teoría feminista llegue a ser capaz de reconocer y aplicar de forma autoconsciente esta metodología, entonces la política feminista podrá convertirse completamente en sinónimo de antirracismo, y el «sujeto feminista» se disolverá.

A finales del siglo XX, los actores oposicionales están inventando un nuevo nombre y nuevos lenguajes para lo que la metodología de los oprimidos y la «coatlicue» —conciencias diferenciales— le exigen. Sus tecnologías, desde «significar» a «la facultad», desde el «feminismo cyborg» hasta los «conocimientos situados», del «abismo» a la «diferencia» se han identificado de formas variadas desde numerosas posiciones teóricas. La metodología de las oprimidas ofrece el esquema para el mapa cognitivo de una realidad social cargada de poder que diversos actores y teóricos opositivos de diferentes disciplinas, desde Fanon a Jameson, desde Anzaldúa a Lorde, de Barthes a Haraway, anhelan.

6. *Diferencia, diversidad, diferenciación*[1]

Avtar Brah

¿Feminismo blanco, feminismo negro?

Durante la década de 1970 existió un escaso compromiso serio y continuado por parte de la academia dominante con temas tales como la explotación generizada del trabajo postcolonial en la metrópolis británica, el racismo existente en las políticas y prácticas culturales blancas estatales, la radicalización de la subjetividad negra y blanca en el contexto específico del periodo posterior a la pérdida del Imperio y las particularidades de la opresión de las mujeres negras dentro de la teoría y la práctica feministas. Este hecho desempeñó un importante papel en la formación de organizaciones feministas negras diferenciadas del Movimiento «blanco» de Liberación de las Mujeres. Estas organizaciones emergieron en un contexto de profunda crisis económica y política y de un creciente atrincheramiento del racismo.

La década de 1970 fue un periodo en el que el powellismo[2] de la década de 1960 llegó a inundar el tejido social y se fue consolidando y transmutando gradualmente en el thatcherismo de la década de 1980. Las comunidades negras se implicaron en una amplia variedad de actividades políticas

---

[1] Publicación original: Avtar Brah, «Difference, Diversity, Differentiation», en James Donald y Ali Rattansi, *«Race», Culture and Difference*, Londres, Sage Publications, 1992.

[2] J. Powell, parlamentario conservador británico, conocido por defender el retorno de los inmigrantes a sus países de origen. [*N. de e.*]

a lo largo de la década. Se sostuvieron huelgas industriales de enorme importancia, muchas de ellas encabezadas por mujeres. Se constituyó el Movimiento de Solidaridad Sindicalista Negro (*Black Trade Union Solidarity Movement*) para lidiar con el racismo en el empleo y en los sindicatos. Se llevaron a cabo campañas masivas contra el control de la inmigración, la violencia fascista, las agresiones racistas a personas y propiedades, las actuaciones policiales que conducían al hostigamiento de personas negras, y contra la criminalización de las comunidades negras. Existían abundantes proyectos de autoayuda relacionados con actividades educativas, culturales y de asistencia social. Las mujeres negras estaban involucradas en todas estas actividades, pero la formación de grupos autónomos de mujeres negras a finales de la década de 1970 infundió una nueva dimensión en la escena política.

Las prioridades específicas de las organizaciones locales de mujeres negras, algunas de las cuales se combinaron para formar un órgano nacional —la Organización de Mujeres de Procedencia Asiática y Africana (*Organization of Women of Asian and African Descent*, OWAAD)— variaban hasta cierto punto en relación a las exigencias del contexto local. Pero el propósito general de todas ellas era plantear un desafío a las formas específicas de opresión a las que se enfrentaban los distintos sectores de mujeres negras.

El compromiso de forjar una unidad entre mujeres africanas, asiáticas y del Caribe exigía la realización de continuados esfuerzos por analizar, comprender y trabajar tanto con lo común como con la heterogeneidad de la experiencia. Esto requería un cuestionamiento del papel del colonialismo y el imperialismo y de los procesos políticos, económicos e ideológicos contemporáneos, en el mantenimiento de divisiones sociales particulares en el seno de estos grupos. Exigía que las mujeres negras se sensibilizaran con las especificidades culturales de cada una sin dejar de construir estrategias políticas comunes para hacer frente a las prácticas patriarcales, al racismo y a la desigualdad de clase. Esta no era una tarea fácil y el hecho de que este proyecto prosperara durante muchos años y que algunos de los grupos locales hayan sobrevivido al impacto divisorio del etnicismo y se mantengan activos aún hoy, brinda testimonio de la

fuerza de la visión política y el compromiso de las mujeres involucradas en él.[3]

La desaparición de la OWAAD como organización nacional a principios de la década de 1980 fue provocada por diversos factores, y muchas de estas tendencias divisorias fueron comunes al conjunto del movimiento de mujeres. Las organizaciones afiliadas a la OWAAD compartían sus objetivos generales, pero entre las mujeres existían diferencias políticas en torno a distintos asuntos. El acuerdo de que el racismo era una pieza clave en la estructuración de nuestra opresión en Gran Bretaña era general, pero diferíamos en nuestros análisis del mismo y de sus vínculos con la clase y otros modos de desigualdad. Para algunas mujeres el racismo era una estructura de opresión autónoma que tenía que ser encarada como tal; para otras estaba inextricablemente conectada a la clase y otros ejes de la división social. Existían también diferencias de perspectiva entre feministas y no-feministas en la OWAAD. Para estas últimas poner el énfasis en el sexismo era desviarse de la lucha contra el racismo. El desprecio y los violentos ataques racistas a las culturas negras supusieron que para algunas mujeres la prioridad fuera «reclamar» estos espacios culturales y situarse «como mujeres» en ellos. Aunque éste era un proyecto importante, en ocasiones dio como resultado algo más que una insinuación de idealizar un pasado perdido. Otras mujeres sostenían que, si bien la afirmación de la identidad cultural era realmente crucial, de igual importancia resultaba la necesidad de abordar las prácticas culturales en sus formas opresoras. El problema de la violencia masculina contra mujeres y niños, la desigual división sexual del trabajo en el hogar, las cuestiones de la dote y los matrimonios forzados, la clitoridectomía, el heterosexismo y la supresión de las sexualidades lesbianas: todos estos asuntos exigían atención inmediata; y aunque la mayoría de las mujeres de la OWAAD reconocían su importancia, existían, sin embargo, diferencias cruciales sobre las prioridades y las estrategias políticas necesarias para enfrentarse a ellos.

---

3 Brixton Black Women's Group, «Black women organising autonomously», *Feminist Review,* núm. 17, 1984; B. Bryan, S. Dadie y S. Scafe, *Heart of the Race*, Londres, Virago, 1985; Southall Black Sisters, «Against the Grain», Southall, Middlesex SBS.

En el movimiento de mujeres en conjunto empezaba a manifestarse, de forma paralela a estas tendencias, un creciente énfasis en las políticas de identidad. En lugar de embarcarse en la compleja pero necesaria tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender su interconexión con otras opresiones y construir políticas de solidaridad, algunas mujeres estaban comenzando a diferenciar estas especificidades en jerarquías de opresión. Era comúnmente asumido que el mero acto de autodesignarse miembro de un grupo oprimido, le investía a una de autoridad moral. Las múltiples opresiones llegaron a considerarse no en términos de sus modelos de articulación sino como elementos separados que podían ir añadiéndose de forma lineal, de modo que cuantas más opresiones pudiera enumerar una mujer, con más fuerza afirmaba su derecho a ocupar un estrado moral superior. Las afirmaciones acerca de la autenticidad de la experiencia personal podían presentarse como si fueran una guía no problemática para la comprensión de procesos de subordinación y dominación. Así, en ocasiones, declaraciones tintadas de una farisaica corrección política llegaron a sustituir al cuidadoso análisis político.[4]

A pesar de la fragmentación del movimiento de mujeres, las mujeres negras de Gran Bretaña hemos continuado cuestionando de forma crítica la teoría y práctica feministas. Como resultado de nuestra posición en las diásporas formadas por la historia de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo, las feministas negras hemos abogado sistemáticamente en contra de la mentalidad provinciana y hemos hecho hincapié en la necesidad de un feminismo consciente de las relaciones sociales internacionales de poder.[5] El artículo de Hazel Carby

4 S. Ardill y S. O'Sullivan, «Upsetting an applecart: difference, desire and lesbian sadomasochism», *Feminist Review,* núm. 23; M.L. Adams, «Identity politics», *Feminist Review,* núm. 31.

5 H.Carby, «Schooling in Babylon» y «White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood», en Centre for Contemporary Cultural studies, *The Empire Strikes Back*, Londres, Hutchinson, 1982; P. Parmar, «Gender, race and class: Asian women in resistance», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back; Feminist Review*, 1984; A. Brah y R. Minhas, «Structural racism or cultural difference: schooling for Asian girls», en G. Weiner (ed.), *Just a Bunch of Girls*, Milton Keynes, Open University Press, 1985; A. Brah, «Journey to

White Women Listen, por ejemplo, presenta una crítica de conceptos tan centrales para el feminismo como «patriarcado», «familia» y «reproducción». Critica las perspectivas feministas que utilizan nociones como «residuos feudales» y «tradicionalismo» para crear escalas móviles de «libertades civilizadas», en las que se ve al «Tercer Mundo» en un extremo de la escala y al supuestamente progresista «Primer Mundo» en el otro. Ofrece diversos ejemplos de cómo cierto tipo de feminismo occidental puede servir para reproducir más que para desafiar las categorías a través de las cuales «Occidente» se construye y representa a sí mismo como superior a los «otros».

Estos planteamientos generaron a las escritoras feministas blancas algunas reflexiones críticas sobre su propio pensamiento. En un intento de re-evaluar sus anteriores trabajos, Barrett y McIntosh, por ejemplo, reconocieron las limitaciones del concepto de patriarcado como la inequívoca e invariable forma de dominación masculina indiferenciada respecto a la clase o el racismo. Optaron por el uso de «patriarcal» como término que hiciera referencia al modo en que «relaciones sociales particulares combinan una dimensión pública de poder, explotación o estatus con una dimensión de servilismo personal».[6] Pero no especificaron en qué sentido el concepto de «patriarcal» debería mostrar mayor agudeza analítica que el de «patriarcado» al abordar las interconexiones entre género, clase y racismo. La mera sustitución del concepto de patriarcado por el de relaciones patriarcales no puede por sí mismo responder a las acusaciones de ahistoricismo, universalismo o esencialismo que se han volcado sobre el anterior, aunque, como Walby afirma,[7] es posible ofrecer informes

Nairobi», en S. Grewal, J. Kay, L. Landor, G. Lewis y P. Parmar (eds.), *Charting the Journey: Writtings by Black and Third World Women*, Londres, Sheba Press, 1987; A. Phoenix, «Theories of gender and black families», en G. Weiner y M. Arnot (eds.), *Gender Under Scrutiny*, Milton Keynes, Open University Press, 1987; Grewal *et al., Charting the journey;* A. Mama, «Violence against black women: gender, race and state responses», *Feminist Review,* núm. 32, 1989; G. Lewis, «Audre Lorde: vignettes and mental conversations», *Feminist review,* núm. 34, 1990.

6 M. Barret y M. McIntosh, «Ethnocentrism and socialist-feminist theory», *Feminist Review,* núm. 20, 1985, p. 39.

7 S. Walby, *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

históricos del patriarcado. Como respuesta a tales reconceptualizaciones del patriarcado, Joan Acker sugiere que acaso resultara más apropiado trasladar «el objeto teórico del patriarcado al género, término que podemos definir brevemente como las diferenciaciones estructurales, relacionales y simbólicas existentes entre hombres y mujeres».[8] Sin embargo mantiene la cautela acerca de esta posibilidad ya que «género», según ella, carece de la agudeza crítica política de «patriarcado» y podría ser cooptado y neutralizado con mucha más facilidad por la teoría dominante. Sería bueno recordar que este debate se desarrollaba, por lo general, en los parámetros de la bipolaridad varón-mujer y no se plantea el carácter indeterminado del «sexo» como categoría.[9]

Prefiero mantener el concepto de «patriarcal» sin tener necesariamente que aceptar el concepto de «patriarcado» —historizado o no. Las relaciones patriarcales son una forma específica de las relaciones de género en las que las mujeres habitan una posición subordinada. Al menos en teoría, resultaría posible imaginar un contexto social en el que las relaciones de género no estuvieran asociadas con la desigualdad. Guardo, además, serias reservas acerca de la utilidad analítica o política de mantener líneas de demarcación entre «patriarcado» y la particular formación socioeconómica y política —por ejemplo, capitalismo o socialismo de Estado— en el que éste se inserta. Sería de mucha más utilidad comprender cómo las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado contexto histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden tratarse como «variables independientes» porque la opresión de cada una está inscrita en las otras —es constituida por y es constitutiva de la otras.

Reconociendo la crítica feminista negra, Barret y McIntosh[10] enfatizan la necesidad de analizar la construcción ideológica de la feminidad blanca a través del racismo. Esto, desde mi punto de vista, es esencial, ya que aún existe una

8 J. Acker, «The problem with patriarchy», *Sociology,* 23/2, 1989.

9 J. Butler *Gender Trouble: Feminism and the sobversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

10 Barret y McIntosh, op. cit.

tendencia a abordar las cuestiones de la desigualdad centrando la atención en las víctimas de la desigualdad. Las discusiones acerca del feminismo y el racismo se centran a menudo en torno a la opresión de las mujeres negras más que en explorar el modo en el que el género de las mujeres negras y blancas se construye a través de la clase y el racismo. Esto significa que la «posición privilegiada» de las mujeres blancas en los discursos racializados —incluso cuando puedan compartir una posición de clase con las mujeres negras— no está adecuadamente teorizada, y algunos procesos de dominación se mantienen invisibles. La representación de las mujeres blancas como «las guardianas morales de una raza superior», por ejemplo, cumple la función de homogeneizar la sexualidad de las mujeres blancas al mismo tiempo que la distingue en términos de clase. En esta representación fragmentada de la mujer de clase obrera, aunque sea también imaginada como «portadora de la raza», se señala, de forma simultánea, como propensa a la degeneración a causa de su entorno de clase. Aquí vemos cómo las contradicciones de clase pueden ser ideológicamente tratadas y «resueltas» dentro de la estructuración racializada del género.

El artículo de Barret y McIntosh generó un considerable debate.[11] Aunque las críticas reconocían la importancia de la reevaluación de parte de su trabajo por parte de dos prominentes feministas blancas, también consideraban que sus métodos de revisión no ofrecían la posibilidad de una transformación radical del análisis anterior, dejando en gran medida sin teorizar el papel que «la raza» juega en la reproducción social. Este intercambio feminista contribuyó a un debate más amplio sobre si las divisiones sociales asociadas con la etnicidad y el racismo debían analizarse como totalmente autónomas de la clase social, como reductible a ella, o como poseedoras de orígenes históricos diferenciados pero articuladas ahora con las divisiones de clase en las sociedades capitalistas.

Yo afirmaría que el racismo ni es reductible a la clase social o al género ni es por completo autónomo. Los racismos tienen diversos orígenes históricos pero se articulan con

11 Véase las contribuciones de Ramazanoglu, Kazi, Lees y Safia-Mirza, *Feminist Review*, 1986; K.K. Bhavnani y M. Coulson, «Transforming socialist feminism: the challenge of racism», *Feminist Review,* núm. 23, 1986.

particulares estructuras patriarcales de clase, de formas específicas, bajo unas condiciones históricas dadas. Los racismos pueden mostrar efectos independientes, pero sugerir esto no es lo mismo que decir, como lo hace Caroline Ramazanoglu,[12] que el racismo es una «forma independiente de dominación». El concepto de articulación sugiere relaciones de conexión y efectividad por las cuales, como Hall afirma: «Las cosas están relacionadas entre sí tanto por sus diferencias como a través de sus similitudes».[13] En una línea similar, Laclau y Mouffe[14] señalan que la articulación es una práctica y no el nombre de un complejo relacional dado; es decir, la articulación no es una simple unión de dos o más entidades específicas. Es más bien un movimiento transformador de configuraciones relacionales. La búsqueda de grandes teorías que especifiquen las interconexiones entre racismo, género y clase ha sido bastante poco productiva. Serían mejor descritas como relaciones históricamente contingentes y situadas en un contexto específico. Por lo tanto podemos centrarnos en un contexto dado y diferenciar entre la demarcación de una categoría como objeto de discurso social, como categoría analítica y como sujeto de movilización política, sin hacer suposiciones respecto a su permanencia o estabilidad a través del tiempo y el espacio. Esto significa que el feminismo «blanco» o el feminismo «negro» de Gran Bretaña no son categorías esenciales sino campos de cuestionamiento inscritos en procesos y prácticas discursivas y materiales en un terreno postcolonial. Representan una lucha por los marcos políticos del análisis, los significados de los conceptos teóricos, la relación entre teoría, práctica y experiencia subjetiva; representa una lucha por las prioridades políticas y las formas de movilización. Pero no deberían, bajo mi punto de vista, entenderse como algo que construye a las mujeres «blancas» y «negras» como categorías opuestas, fijadas «esencialmente».

---

12 C. Ramazanoglu, *Feminism and the Contradictions of Opressión*, London, Routledge, 1989. J. Acker, «The problem with patriarchy», *Sociology*, 23/2, 1989.

13 S. Hall, «Race, articulation and societies structured in dominance», en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO, 1980, p. 328.

14 Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratics Politics*, Londres, Verso, 1985.

Contribuciones más recientes al debate se centran, de algún modo, en puntos diferentes y su objeto de crítica también es diferente: interrogan al feminismo negro y/o antirracista. Uno de los argumentos afirma que, lejos de facilitar la movilización política, los discursos feministas negros/antirracistas de las décadas de 1970 y 1980 en realidad obstaculizaban el activismo político. Knowles y Mercer, por ejemplo, sostienen que el énfasis de Carby y Bourne en la inscripción de la desigualdad de raza y género en los procesos del capitalismo, el colonialismo y los sistemas sociales patriarcales produjo argumentos funcionalistas —que el sexismo y el racismo eran inherentes a estos sistemas y servían a las necesidades de estos sistemas para perpetuarse. Creían que esta aproximación exigía nada menos que una lucha generalizada contra estos «ismos», y de ese modo desechaban las respuestas políticas más localizadas a pequeña escala. Sin embargo, sabemos que las décadas de 1970 y 1980 fueron testigos de una amplia variedad de actividades políticas tanto a nivel local como nacional. Su propio método para abordar lo que asumían como defectos producidos por un énfasis en el macroanálisis, podría sugerir que el racismo y el sexismo fueran «considerados como una serie de efectos que no tienen una causa única».[15] Yo aceptaría los argumentos de quienes afirman que el nivel de abstracción en el que se delinean categorías tales como «capitalismo» o «relaciones patriarcales» no ofrece directamente las líneas de intervención para una estrategia y acción concretas, y también que el racismo y el sexismo no son fenómenos monocausales. Aun así, no estoy segura de en qué sentido tratar al racismo y al sexismo como una «serie de efectos», ofrecería líneas más claras de respuesta política. El mismo «efecto» puede ser interpretado desde una variedad de posiciones políticas y conducir a estrategias de acción muy diferentes. Ocupar una posición política específica significa que se están haciendo ciertas suposiciones acerca de la naturaleza de los distintos procesos que subrayan un fenómeno social, del que un hecho particular puede ser efecto. Centrarse tan solo en los

15 C. Knowles y S. Mercer, «Feminism and anti-racism», en J. Donald y A. Rattansi (eds.), «*Race*», *Culture and Difference*, Londres, Sage, 1992, p. 110.

«efectos» puede invisibilizar las formas en que esos procesos ideológicos y materiales trabajan, dificultando, así, nuestra comprensión de las complejas bases de las desigualdades. Las luchas específicas, aun resultando cruciales en la movilización de sectores concretos, pueden, si se asumen como fin en sí mismas, limitar desafíos más amplios para las desigualdades sociales. El lenguaje de los «efectos», en cualquier caso, tampoco escapa de un subtexto implícito sobre sus «causas».

Comparto las reservas de Knowles y Mercer acerca de las perspectivas políticas y analíticas en las que la desigualdad social llega a personificarse en los cuerpos de los grupos sociales dominantes —las personas blancas, los hombres, o los individuos heterosexuales; en relación con el racismo, el sexismo, o el heterosexismo—, pero no podemos ignorar las relaciones sociales de poder que inscriben tales diferencias. Los miembros de los grupos dominantes ocupan posiciones «privilegiadas» en las prácticas políticas y materiales que acompañan a estas divisiones sociales, aunque las formas precisas en las que este poder interactúa con instituciones específicas o relaciones interpersonales no puedan ser estipuladas de antemano, e incluso puedan mostrarse contradictoras y ser desafiadas.

Una crítica, un tanto diferente, que se ha volcado sobre el feminismo negro desafía su capacidad para representar algo más que los intereses de las mujeres negras.[16] Esto implica una representación del feminismo negro como sectario en comparación al feminismo radical o al socialista; comparación que resulta problemática, al construir al feminismo negro como algo externo al radical o al socialista. En la práctica, la categoría «feminismo negro» en Gran Bretaña sólo resulta realmente significante *vis-à-vis* la categoría de «feminismo blanco». Si, como he afirmado anteriormente, estas dos categorías son contingentes y no esenciales, entonces no se podría preguntar, como lo hace Tang Mai, si el «feminismo negro» está abierto a todas las mujeres, sin hacer simultáneamente la misma pregunta al «feminismo blanco». La caracterización que Tang Main hace del feminismo radical o socialista como espacios «abiertos a todas las mujeres» des-

16 G. Tang Main, «Black women, sexism and racism: black or antiracist?», *Feminist Review,* núm. 37, 1990.

afía la evidencia masiva que muestra que al menos en el Reino Unido y en Estados Unidos, estos feminismos no han conseguido tomar adecuadamente en consideración el racismo y la experiencia de los grupos racializados de mujeres. La ideología de «abierto para todas» puede, en realidad, legitimar todo tipo de exclusiones *de facto.* El feminismo socialista, por ejemplo, no puede incluir realmente a las mujeres que están sometidas por el racismo a no ser que sea un feminismo socialista antirracista, o a las mujeres lesbianas a no ser que sea simultáneamente antiheterosexista, o a las mujeres de las castas inferiores a no ser que sea anticastista. Por eso estos temas no pueden plantearse en abstracto, ni pueden solucionarse de una vez para siempre, sino mediante una lucha política continua.

Por razones similares, la crítica que Floya Anthias y Nira Yuval-Davis[17] hacen de la categoría «negra», sobre la base de que no atiende a la diversidad de exclusiones y subordinaciones étnicas, parece fuera de lugar. Los límites de un grupo político formado en torno a preocupaciones específicas dependen de la naturaleza de dichas preocupaciones y de su significación e importancia en las vidas de las personas afectadas por ellas. El feminismo negro construyó una agregación sobre los términos de la experiencia generizada del racismo ejercido contra las personas negras. Los grupos étnicos blancos que no se veían afectados por esta forma particular de racismo no podían, por lo tanto, ser parte de esta agregación. Esto no significa que sus experiencias de, digamos, antisemitismo sean menos importantes. Sino que el racismo contra los negros y el antisemitismo no pueden ser subsumidos uno en el otro. Esto se hace patente de forma inconfundible si comparamos la experiencia de una mujer blanca judía y una mujer negra judía. La mujer negra está simultáneamente ubicada en dos discursos racializados. Anthias y Yuval-Davis hacen algunas observaciones incisivas acerca de la etnicidad como categoría de diferenciación social, pero su argumento de que «el feminismo negro puede ser una categoría demasiado amplia o demasiado estrecha

---

17 F. Anthias y N. Yuval-Davis, «Contextualising feminism», *Feminist Review,* núm. 15, 1982.

para las luchas específicas feministas»[18] sigue siendo problemática, ya que la misma emergencia del movimiento de mujeres negras como respuesta histórica específica es testimonio de que la organización en torno a la categoría «mujeres negras» es posible.

Podemos insistir en que el feminismo negro se constituyó en articulación con numerosos movimientos políticos: el proyecto de «Unidad Afro-Asiática» en torno al símbolo «negro», la política de clase, los movimientos anticoloniales, los movimientos feministas globales y las políticas gays y lesbianas. Esta multilocalidad marcó la formación de nuevas subjetividades e identidades diaspóricas; produjo un nuevo sujeto político poderoso. Como la mayoría de los sujetos políticos, este también encarnaba su propia contradicción —en y de multiplicidad. Como vimos anteriormente, su aparente coherencia se vio interrumpida por el debate y el cuestionamiento internos. Pero fue uno de los sujetos políticos más capacitadores y potenciadores de la época. La metaforización de «lo negro» en el feminismo negro –como ocurría generalmente con las políticas de «lo negro»— extrajo este significante de sus posibles connotaciones esencialistas y subvirtió la misma lógica de sus codificaciones raciales. Al mismo tiempo, debilitó los discursos que concebían «lo negro» desde la neutralidad de género al afirmar las especificidades de las experiencias de las mujeres negras. En la medida en que «mujeres negras» conformaba una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe tanto como a nacidas en Inglaterra, lo negro en el «feminismo negro» implicaba una multiplicidad de la experiencia, a la par que articulaba una posición de un sujeto feminista particular. Más aún, al poner en primer plano una amplia gama de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en toda su amplitud, creatividad y complejidad.

El feminismo negro forzó una apertura de los cercamientos discursivos que afirmaban la primacía de, por ejemplo, la clase o el género por encima de los demás ejes de diferenciación;

---

18 Ibídem, p. 63.

cuestionó la construcción de esos significantes privilegiados como núcleos unificados autónomos.

La cuestión es que el feminismo negro no sólo planteó un desafío muy serio a los racismos fundados en el color, su importancia se extiende mucho más allá. El sujeto político del feminismo negro desestabiliza al sujeto unitario masculinista del discurso eurocéntrico, tanto como las narrativas masculinistas de «lo negro» como color político, mientras cortocircuita seriamente cualquier interpretación de «la mujer» como una categoría unitaria. Es decir, aunque se constituye en torno a la problemática de «la raza», el feminismo negro desafía performativamente los confines de los límites de su propia constitución.

El feminismo negro no impedía la coalición a través de estos límites, y las mujeres negras han trabajado con mujeres blancas y hombres, y con otras categorías a lo largo de un amplio espectro de opinión política sobre diferentes temas de interés común. Reconozco totalmente que la categoría «negro» como color político ha dejado de tener la fuerza que solía tener. Como parte del proyecto de la izquierda, ha pasado los mismos apuros que el resto de la izquierda británica. Las políticas de la Nueva Derecha que alcanzaron su apoteosis en los años de Thatcher, el fallecimiento del socialismo de Estado en la Europa del este, la formación de la Unión Europea, la reestructuración económica, el desarrollo de los movimientos políticos religiosos, el resurgimiento de nuevas formas de cultura juvenil, etc., han tenido un impacto significativo en todos los aspectos de la vida. Estos cambios exigen nuevas configuraciones de la solidaridad. De cualquier modo, la cuestión es que cualquier alternativa a la categoría política «negro», como pueda ser «mujeres de color» o algún término aún no en uso, no pueden conformarse en lo abstracto ni pueden ser tampoco decididos de antemano. Sólo pueden emerger a través de nuevos modos de cuestionamiento dentro de una economía y un clima político transformados.

Mi propuesta de que los feminismos «blanco» y «negro» sean abordados como prácticas discursivas históricamente contingentes y no esencialistas, implica que las mujeres blancas y negras puedan trabajar juntas para la creación de una teoría y práctica feministas antirracistas. El tema clave, entonces, no es la cuestión de la diferencia *per se*, sino que

concierne al interrogante de quién define la diferencia, cómo se representan los distintos sectores de las mujeres en los discursos de la «diferencia», y si la «diferencia» *diferencia* horizontal o jerárquicamente. Necesitamos más claridad conceptual al analizar la diferencia.

Diferencia; ¿qué diferencia?

Que el concepto de «diferencia» está asociado con una variedad de significados en diferentes discursos es un axioma. Pero ¿cómo debemos nosotras entender «la diferencia»? En el marco analítico que intento formular aquí, la cuestión no está en privilegiar el nivel macro o micro del análisis, sino en cómo la articulación de discursos y prácticas inscribe relaciones sociales, posiciones de sujeto y subjetividades. Lo que interesa, entonces, es descubrir de qué forma los niveles macro y micro son inherentes a las inscripciones mencionadas más arriba. ¿Cómo designa la diferencia al «otro»? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son las normas supuestas a partir de las que un grupo se marca como «diferente»? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones que se afirman para caracterizar a un grupo como diferente? ¿Cómo se constituyen, mantienen o disipan las fronteras de la diferencia? ¿Cómo se interioriza la diferencia en los paisajes de la psique? ¿Cómo se representan distintos grupos en diferentes discursos de la diferencia? ¿La diferencia *diferencia* horizontal o jerárquicamente? Preguntas como estas plantean una problemática más general acerca de la diferencia como categoría analítica. Yo sugeriría cuatro modos en los que la diferencia puede ser conceptualizada: diferencia como experiencia, diferencia como relación social, diferencia como subjetividad y diferencia como identidad.

a) Diferencia como experiencia

El concepto de experiencia ha sido central para el feminismo. Los movimientos de mujeres han aspirado a dar una voz colectiva a las distintas formas personales en las que las mujeres

han experimentado las fuerzas físicas y sociales que constituyen lo «femenino» en la «mujer». La cotidianeidad de las relaciones sociales de género —desde el trabajo doméstico y de cuidado, los empleos precarios y la dependencia económica, hasta la violencia sexual y la exclusión de las mujeres de los centros del poder político y cultural— ha adquirido una significación nueva a través del feminismo a medida que éste la ha rescatado del reino de lo «dado por supuesto» para interrogarla y desafiarla. Lo personal, con sus cualidades profundamente concretas pero aun así esquivas y sus múltiples contradicciones, adquirió nuevos significados con el lema de «lo personal es político» a medida que los grupos de concienciación ofrecían los espacios para explorar las experiencias individuales, los sentimientos personales y la propia concepción de las mujeres de sus vidas cotidianas. Como ha señalado Teresa de Lauretis , esta original perspectiva feminista revelaba la existencia de «una relación, por muy compleja que pueda ser, entre socialidad y subjetividad, entre lenguaje y conciencia, y entre instituciones e individuos...».[19]

De todas formas, la cuestión de las considerables limitaciones que presenta el método de la concienciación para la acción colectiva no viene aquí al caso. El asunto es que la toma de conciencia trajo a primer plano una de las perspectivas feministas más potentes: que la experiencia no refleja de forma transparente una realidad dada de antemano, sino que es, en sí misma, una construcción cultural. De hecho, la «experiencia» es un proceso de significación que constituye la misma condición de posibilidad de la constitución de lo que llamamos «realidad». De aquí la necesidad de re-enfatizar la noción de experiencia no como guía inmediata a la «verdad» sino como una práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados.

Contrariamente a la idea de un «sujeto de experiencia» totalmente constituido a quien «las experiencias le ocurren», la experiencia es el lugar de la formación del sujeto. Esta noción se halla a menudo ausente de las discusiones sobre las diferencias en las que diferencia y experiencia se utilizan

19 T. De Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 5.

principalmente como «términos de sentido común».[20] No es sorprendente que tales discusiones pierdan el hilo o estén repletas de malentendidos cuando se enfrentan a las contradicciones de la subjetividad y la identidad. Por ejemplo, ¿cómo habríamos de abordar el racismo de una feminista, la homofobia de alguien sometido al racismo o, más aún, el racismo de un grupo racializado hacia otro grupo racializado —hablando cada uno, es de suponer, desde el lugar ventajoso de su propia experiencia—, si toda experiencia reflejara de forma cristalina una «verdad» ya dada? Es más, ¿cómo podría un proyecto como el feminismo, o el antirracismo, o un movimiento de clase, movilizarse como una fuerza política transformadora si no comenzara interrogándose acerca de los valores y normas internamente asumidos que pueden legitimar la dominación y la desigualdad naturalizando «diferencias» particulares? Atender a este punto nos descubre la experiencia como un lugar de cuestionamiento: un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian posiciones de sujeto, subjetividades diferentes y diferenciales. Resulta fundamental, entonces, abordar la cuestión sobre qué matrices ideológicas o campos de significación y representación están en juego en la formación de sujetos que difieren, y cuáles son los procesos económicos, políticos y culturales que inscriben experiencias históricamente variables. Como afirma Joan Scott: «la experiencia es siempre una interpretación y al mismo tiempo necesita ser interpretada».[21]

Pensar la experiencia y la formación del sujeto como procesos es reformular la cuestión de la «agencia». El «yo» y el «nosotras» que actúa no desaparece, lo que desaparece es la noción de que esas categorías son entidades unificadas, fijadas, preexistentes, más que modalidades de multilocalidad marcadas de continuo por las prácticas culturales y políticas cotidianas.

Resulta útil distinguir la diferencia como indicador de la peculiaridad de nuestras «historias» colectivas de la diferencia como experiencia personal que se inserta en una biografía individual. Esta serie de «diferencias» se articulan constan-

---

20 M. Barret, «The concept of difference», *Feminist Review,* núm. 26, 1987.

21 J. W. Scott, «Experience», en J. Butler and J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Neuva York, Routledge, 1992, p. 37.

temente y no pueden mencionarse de forma separada. El significado que se asigna a un acontecimiento dado varía enormemente de un individuo a otro. Cuando hablamos de la constitución del individuo en sujeto a través de múltiples campos de significación estamos invocando la *inscripción* y la *adscripción* como procesos simultáneos por los que el sujeto *adquiere* significados en relaciones socioeconómicas y culturales a la vez que *adscribe* significados al dar sentido a estas relaciones en su vida cotidiana. En otras palabras, el modo en que una persona percibe o interpreta un acontecimiento variará de acuerdo a como «ella» esté culturalmente construida; la miríada de maneras impredecibles en las que estas construcciones pueden configurarse en el flujo de su psique e, invariablemente, el repertorio político de los discursos culturales de los que dispone. Las «historias» colectivas, por supuesto, también se construyen culturalmente en el proceso de asignar significados a la cotidianeidad de las relaciones sociales. Pero si bien las biografías personales y las historias del grupo son mutuamente inmanentes, son también relacionalmente irreductibles. El mismo contexto puede producir varias «historias» colectivas diversas que diferencian tanto como vinculan biografías a partir de su *especificidades contingentes*. Al mismo tiempo, articular las prácticas culturales de los sujetos así constituidos marca las «historias» colectivas contingentes con nuevos significados variables.

b) Diferencia como relación social

El concepto de «diferencia como relación social» hace referencia a los modos en los que la diferencia se construye y organiza en relaciones *sistemáticas* a través de prácticas institucionales y de discursos económicos, culturales y políticos. Es decir, subraya *la sistematicidad a través de las contingencias.* Normalmente un grupo moviliza el concepto de diferencia en este sentido cuando atiende a las genealogías históricas de su experiencia colectiva. De hecho, la diferencia y la comunidad son signos relacionales, que entretejen las narraciones de la diferencia con las de un pasado compartido y un destino colectivo. En otras palabras el concepto de «diferencia como relación social» recalca la articulación históricamente varia-

ble de regímenes macro y micro de poder en los que formas de diferenciación como el género, la clase o el racismo son instituidas en términos de formaciones *estructuradas*. La categoría «clase obrera», por ejemplo, realza una posición en estructuras de relaciones de clase. Pero decir esto no es simplemente designar una posición subordinada en estructuras socioeconómicas y políticas de poder, sino también subrayar los sistemas de significación y representación que construyen la clase como categoría cultural.

La diferencia, en el sentido de relación social, debe entenderse como las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que *producen las condiciones* para la construcción de identidades de grupo. El concepto hace referencia a la inscripción de las narraciones colectivas compartidas en los sentimientos de la comunidad, tanto si esta «comunidad» se ha constituido en encuentros cara-a-cara o en encuentros imaginados —en el sentido que sugiere Benedict Anderson.[22] Es el eco de «la diferencia como relación social» el que reverbera cuando se invocan los legados de la esclavitud, el colonialismo o el imperialismo; o cuando se atrae la atención hacia la «nueva» división internacional del trabajo y las diferentes posiciones de distintos grupos en sus sistemas de producción, intercambio y consumo en continua evolución, que dan como resultado desigualdades masivas en y entre diferentes partes del globo. Pero esto no significa que el concepto de relación social opere en algún «elevado nivel de abstracción» haciendo referencia a lo «macro» como opuesto al contexto «micro». Los efectos de las relaciones sociales no se reducen a las operaciones aparentemente distantes de las economías, políticas, o instituciones culturales nacionales o globales, sino que se encuentran también presentes en escenarios sumamente localizados del lugar de trabajo y del hogar —que, en algunos casos, como para las *homeworkers*[23] o las ejecutivas de altos sueldos «trabajando desde casa», se convierte tanto en una unidad de trabajo, aunque diferentemente remunerada, como en un lugar de trabajo—, tanto como en los intersticios de la mente donde se produce y debate

22 B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.

23 Personas que se dedican a trabajar en casa, realizando labores de cuidado y atención bajo condiciones de precariedad. [*Nota de e.*]

la intersubjetividad. Todas estas esferas siempre han estado entretejidas, pero en el momento histórico actual se articulan de formas bastante particulares. Como afirma Donna Haraway:

> El hogar, el lugar de trabajo, el mercado, la plaza pública, el propio cuerpo..., todo puede ser dispersado y conectado de manera polimorfa, casi infinita, con enormes consecuencias para las mujeres y para otros; consecuencias que, en sí mismas, son muy diferentes para personas diferentes y que convierten los poderosos movimientos internacionales de oposición en algo difícil de imaginar, aunque esencial para la supervivencia [...] Las tecnologías de la comunicación y las biotecnologías son las herramientas decisivas para reconstruir nuestros cuerpos. Estas herramientas encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales para las mujeres a través del mundo. [...] La frontera entre mito y herramienta, entre instrumento y concepto, entre sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo los objetos del conocimiento, es permeable.[24]

Las relaciones sociales, por tanto, son constituidas y funcionan en todos los lugares de una formación social. Esto significa que, en la práctica, la experiencia como relación social y la cotidianeidad de la experiencia vivida no habitan espacios mutuamente excluyentes. Por ejemplo, si hablamos de «las mujeres norteafricanas de Francia», estamos, por un lado, refiriéndonos a las relaciones sociales de género de la post-colonialidad en Francia. Por otro lado, estamos también haciendo una afirmación acerca de la experiencia cotidiana de esta post-colonialidad por parte de tales mujeres, aunque no podamos especificar por adelantado la particularidad de las vidas de esas mujeres individuales o cómo ellas interpretan y definen esa experiencia. En ambas instancias, la cuestión de cómo se define la diferencia sigue siendo primordial. ¿Están actuando aquí las percepciones de la diferencia como un medio para afirmar la diversidad, o como un mecanismo de prácticas excluyentes y discriminatorias? ¿Los discursos de la diferencia legitiman políticas y prácticas estatales, progresistas u opresoras? ¿De qué formas están representadas distintas categorías de mujeres en esos discursos? ¿Cómo responden las propias mujeres a estas representaciones?

---

24 D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 279-80.

Si se interpreta de este modo, es de esperar que la idea de diferencia como relación social rechace cualquier reivindicación de privilegiar «lo estructural» como el centro de mando de una formación social, en beneficio de una perspectiva que ponga en primer plano la articulación de los diferentes elementos.

c) Diferencia como subjetividad

La cuestión de la diferencia ha resultado central para el debate teórico en torno a la subjetividad. Gran parte del debate contemporáneo se centra en diversas críticas de las concepciones humanistas del sujeto: como un «punto de origen» unificado, unitario, racional y racionalista, centrado en la conciencia, en términos de la idea de un «Hombre» universal como la encarnación de una esencia histórica. Estas críticas emergieron desde diversas posiciones. En el periodo posterior a la II Guerra Mundial los proyectos del postestructuralismo, el feminismo, el anticolonialismo, el antiimperialismo y el antirracismo habían, de un modo o de otro, discrepado de las pretensiones de veracidad universal de las grandes narrativas de la historia que situaban al «Hombre» europeo en el centro. Pero aunque parte de estos proyectos hayan coincidido en algunos aspectos, las problemáticas que han abordado no son idénticas. Tampoco se han comprometido siempre unos con otros. De hecho, una fuente importantísima de disenso entre ellos ha sido la relativa falta de atención —en algunos casos, amnesia casi completa— de un proyecto sobre temas centrales para el otro. Por ejemplo, muy pocos de los primeros textos canónicos del postestructuralismo abordan las cuestiones del colonialismo o la descolonización, ni se ocupan del racismo de un modo sistemático, a pesar de su continua invocación de la «crisis» de «Occidente». De aquí la importancia de las potentes críticas al discurso del Hombre Europeo que emergieron de las luchas anticoloniales por la independencia, mientras mujeres, hombres y niños planteaban su desafío en África, Asia, el Caribe y otras partes del mundo. Fanon protagonizó una instantánea de esta crítica cuando exhortó a sus lectores a:

> Abandonar esta Europa donde nunca dejan de hablar del Hombre y aún así asesinan a los hombres en cualquier lugar donde los encuentran, en la esquina de cada una de sus propias calles, en todas las esquinas del globo... La misma Europa donde nunca dejan de hablar del Hombre, y donde nunca dejaron de proclamar que únicamente estaban ansiosos por el bienestar del Hombre: hoy sabemos con cuanto sufrimiento ha pagado la humanidad cada uno de sus triunfos de la mente.[25]

Críticas similares se vierten desde movimientos de resistencia antirracistas más recientes y desde lo que a veces se denomina teoría del «discurso colonial». Estas corrientes de la teoría y la política se entrecruzan con las del feminismo, los movimientos pacifistas, las campañas medioambientales y otros proyectos similares. Juntos enfatizan la noción de que el sujeto no existe como algo eterno dado de antemano, sino que es producido en el discurso. Aún así, por muy capacitadora que haya sido esta perspectiva sobre la producción del sujeto, no podría por sí sola dar cuenta adecuadamente de operaciones no-logocéntricas de la subjetividad. Como Henriques *et al.* plantearon el problema, cómo evitaría uno, por un lado:

> Un tipo de determinismo discursivo que implique que las personas están mecánicamente situadas en los discursos, perspectiva que no deja lugar para explicar ni las posibilidades de transformación ni la resistencia individual al cambio y que desatiende por completo la cuestión de la motivación [y, por otro lado la noción de] un sujeto *dado de antemano* que opta por posiciones de sujeto particulares?[26]

Tal dilema condujo a las feministas y otros grupos a regresar al psicoanálisis —en especial a sus variantes post-estructuralistas y a la teoría de las relaciones objetales— y a repensar su relación con las teorías de la «deconstrucción» y la «micropolítica del poder». Se estaba dando un creciente reconocimiento de que las emociones, los sentimientos, deseos y fantasías

---

25 F. Fanon, *The Wretched of the earth*, Londres, Penguin, 1967, p. 251.

26 J. Henriques, W. Holloway, C. Urwin, C. Venn y V. Walkerdine, *Changing the subject: Psycology, Social regulation and subjectivity*, Londres, Mathuen, 1984, p. 204.

más profundas de una persona, con sus múltiples contradicciones, no podían entenderse simplemente en términos de los imperativos de las instituciones sociales. Las nuevas lecturas fueron sustanciales para una explicación más compleja de la vida psíquica. Con su énfasis en un mundo interior permeado por el deseo y la fantasía, el psicoanálisis interrumpe la idea de un yo unitario, centrado y racional. Este mundo interior es concebido como el lugar de lo inconsciente, de efectos impredecibles sobre el pensamiento y otros aspectos de la subjetividad. Al mismo tiempo, el psicoanálisis facilita la comprensión de los modos en los que el sujeto-en-proceso queda marcado por un sentido de coherencia y continuidad, el sentido de la existencia de un «núcleo» que ella o él llama el «yo».

Jane Flax[27] sostiene que, a pesar de todos sus defectos —objeto de un debate considerable—, existen, en el pensamiento de Freud, abundantes ambigüedades que lo han hecho accesible a diversas lecturas. Las ambigüedades en las teorías de la libido y el inconsciente, por ejemplo, han posibilitado que los límites entre el yo, el superyo y el ello, o entre lo psíquico, lo somático y lo cultural, se conciban como móviles y permeables. El dualismo mente/cuerpo se vuelve problemático cuando el instinto o el impulso se conceptualizan simultáneamente como psíquico, somático y cultural; en este sentido una necesidad, una falta y un deseo nunca son una sensación puramente corporal sino constituida y regulada en el seno de un espacio cultural. Las conceptualizaciones de Freud de la mente como no-unitaria, conflictiva, dinámica, encarnada y constituida por formas que no pueden ser «sintetizadas u organizadas en una distribución de funciones o por un control permanente y jerárquico»[28] socava las ideas racionalistas y empiristas sobre la mente y el conocimiento.

En este tipo de apropiación feminista post-estructuralista de Freud, los elementos constitutivos de la mente —yo, superyo y ello— emergen como conceptos *relacionales* constituidos en y a través de experiencias «internas» y «externas». De ahí que el sujeto se conciba como descentrado y heterogéneo en

27 J. Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Post-modernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990.

28 Ibidem, p. 60.

sus cualidades y dinámicas. La subjetividad, así, no se encuentra nunca unificada ni fija sino fragmentada y en proceso constante. Para las feministas, estas consideraciones se han mostrado especialmente atractivas, ya que problematizan «la diferencia sexual»: la diferencia sexual es algo que debería ser explicado en lugar de asumido. Hay quienes, en busca de una comprensión no-reductora de la subjetividad, se han dirigido a la lectura lacaniana de Freud. Otras encuentran más útil para el desarrollo de proyectos feministas retomar los hilos argumentales de las relaciones objetales en el esquema freudiano. Se han presentado, también, argumentos convincentes a favor de la importancia del psicoanálisis para el feminismo, contrariamente a las críticas que afirman que la noción de una identidad fragmentada constantemente en proceso está reñida con el proyecto feminista de construir conciencia opositiva a través de la acción. Sin embargo, algunas feministas se siguen mostrando por completo escépticas acerca del psicoanálisis en su conjunto. El debate sigue aún sin amainar.[29]

Tal afirmación resulta esencial y productiva dadas las muchas dificultades y problemas que continúan plagando la metanarrativa del psicoanálisis y a las que las protagonistas del debate, cada una a su manera, buscan hacer frente. Los efectos psíquicos del racismo, por ejemplo, rara vez aparecen en estas discusiones, si bien el discurso de la «raza» ha sido un elemento central en la constitución de la categoría de «Occidente». A pesar del trabajo de Fanon, el compromiso con la problemática de la racialización de la subjetividad es aún limitado. ¿Como podrían las narrativas psicoanalíticas ser trastocadas mediante el abordaje del tema del racismo? Hortense Spillers[30] interroga al psicoanálisis aun cuando ella

---

29 De Lauretis, *Feminist Studies;* Henriques *et al., Changing the Subject;* J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision,* Londres, Verso, 1986; C. Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; C. Penley, *The Future of an Ilusion: Film, Feminism and Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1989; Flax, *Thinking Fragments;* and R. Minsky, «"The trouble is it's ahistorical": the problem of the unconscious in modern feminist theory», *Feminist Review,* núm. 36, 1990.

30 H. J. Spillers, «Manma's Baby, Papa's May Be: An American Gramar Book», *Diacritics*, 1987; y «The permanent obliquity of an in(pha)llibly straight: in the time of the daughters and fathers», en C. A. Wall (ed.), *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory and Writing by Black Women*, Rutgers, University Press, 1989.

misma lo utiliza en su propio análisis. Su ambivalencia resulta instructiva cuando dice:

> Intento que este escrito sea, de hecho, la puesta a prueba de una interrogación entrelazada de la que sólo estoy persuadida al cincuenta por ciento. ¿Es el paisaje freudiano un texto aplicable a —por no decir apropiado para— las situaciones sociales e históricas que no reproducen momentos de sus propios orígenes y movimientos históricos? El famoso complejo/enfermedad de Edipo, que aparentemente subsume el mito de Electra, está incrustado en la familia nuclear «heterosexual» que dispersa sus semillas en formación vertical. No únicamente «un hombre, una mujer», sino estos dos —esta ley— en una ubicación específica de medios culturales y económicos. Pero ¿cómo da cuenta este modelo, si es que lo hace, de las personas y comunidades ocupadas o cautivas —esclavos africanos en las américas— en las que los derechos y los ritos de las funciones de género han sido históricamente explotados en forma de neutralidades sexuales?[31]

Su discurso subraya la cuestión planteada por Dalal[32] en relación a lo que él califica de complicidad del paradigma junguiano con los discursos racializados. Enfatiza la importancia y la necesidad de prestar mayor atención a cómo se conceptualiza la subjetividad en culturas distintas de las occidentales y al tráfico transcultural entre las ideas.

A lo largo de los años se han llevado a cabo intentos de combinar diferentes aproximaciones al estudio de la subjetividad. Teresa de Lauretis, por ejemplo, sugiere que semiótica y psicoanálisis podrían ser movilizados conjuntamente para expandir nuestra comprensión de la subjetividad. Aboga a favor de «localizar la subjetividad en el espacio contorneado por los discursos de la semiótica y el psicoanálisis; ni en la primera ni en el último, sino más bien en su intersección discursiva».[33] El objetivo es explorar la relación entre cambio personal y cambio social sin recurrir a explicaciones reductoras basadas en la simple determinación.

31 Spillers, «The permanent obliquity of an in(pha)llibly straight», pp. 128-9 cit.,

32 F. Dalal, «The racism of Jung», *Race and Class,* núm. 2473,1988.

33 T. De Lauretis, *Alicia ya no: Feminismo, Semiótica y Cine*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 266.

En otras palabras, necesitamos marcos conceptuales que puedan dar cuenta por completo del hecho de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez *sociales* y *subjetivos*; lo que puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujeto específicas que se producen social y culturalmente.

d) Diferencia como identidad

Nuestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir: diferentes identidades.[34] Los interrogantes acerca de la identidad están íntimamente conectados con los de la experiencia, la subjetividad y las relaciones sociales. Las identidades se inscriben a través de experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales. La subjetividad —el lugar donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo— es la modalidad en la que la precaria y contradictoria naturaleza del sujeto-en-proceso se significa o *experimenta* como identidad. Las identidades están marcadas por la multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen el sujeto. Así, la identidad nunca está fija, ni es singular; es más bien una multiplicidad de relaciones en constante transformación. Pero en el curso de este flujo las identidades asumen patrones específicos, como en un caleidoscopio, al trasluz de conjuntos particulares de circunstancias personales, sociales e históricas. De hecho, la identidad puede ser entendida *como ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, contradicción, e inestabilidad de la subjetividad se significa como dotado de coherencia, continuidad, estabilidad; como dotado de un núcleo —un núcleo en transformación constante pero núcleo al fin y al cabo— que en un momento dado se enuncia como el «Yo»*.

Como ya hemos visto, la relación entre biografía personal e historia colectiva es compleja y contradictoria. Mientras que las identidades personales siempre se articulan con la experiencia colectiva de un grupo, la especificidad de la experiencia vital

34 Trinh. T. Minh-ha, *Women, Native, Other: Writing Post coloniality and feminism*, Indianapolis, Indiana University Press, 1989.

de una persona, grabada a fuego en los minuciosos detalles cotidianos de las relaciones sociales vividas, produce trayectorias que no reflejan simplemente la experiencia del grupo. De forma similar, las identidades colectivas son irreductibles a la suma de las experiencias de los individuos. La identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, casta o religión se inviste de un significado particular. En este sentido una identidad colectiva dada borra parcialmente otras identidades, pero porta también rastros de ellas. Esto quiere decir que la conciencia agudizada de una *construcción* de identidad en un momento dado siempre implica la supresión parcial de la *memoria o sentido subjetivo* de la heterogeneidad interna de un grupo. Pero esto no es en absoluto lo mismo que decir que las relaciones de poder engastadas en la heterogeneidad desaparezcan. ¿Cómo se transforman los patrones de las relaciones sociales? Y si lo hacen, ¿resultaría algo contingente en relación a la potencia de los desafíos políticos? ¿Qué discursos y qué prácticas específicas serán capaces de llevar a efecto esta transformación?

La supresión parcial del sentido de una identidad mediante la afirmación de otra no significa, sin embargo, que diferentes «identidades» no puedan «coexistir». Pero si la identidad es un proceso, entonces resulta problemático hablar de una identidad existente como si ésta estuviera siempre constituida de antemano. Es más apropiado hablar de discursos, matrices de significados, y memorias históricas que, una vez en circulación, pueden consolidar la base de la *identificación* en un contexto económico, cultural y político dado. Pero la identidad que se proclama es un re-hacer, una construcción contextualmente específica. La *proclamación* de una identidad colectiva específica es un proceso *político,* diferenciado de la identidad como proceso *en* y *de* subjetividad. El proceso político de *proclamar* una identidad colectiva específica implica la *creación* de una identidad colectiva a partir de la miríada de fragmentos del *collage* de la mente. Este proceso bien puede generar una considerable disyunción psíquica y emocional en el espacio de la subjetividad, incluso aunque resulte potenciador en términos de políticas de grupo.

En otras palabras, la movilización política resulta crucial para los intentos de re-inscripción de la subjetividad mediante la apelación a la experiencia colectiva. Paradójicamente, lo que se evoca como «lo común» tan sólo puede volverse significativo en articulación con un discurso de la diferencia. Las formas precisas en las que se invoca el discurso de lo común y la diferencia, los efectos para los diferentes segmentos del grupo que busca movilizar, e incluso para aquellos a quienes construye como fuera de este grupo, varían en gran medida. Pero tales discursos son esencialmente variaciones de una interpretación —re-memorada, re-colectada, re-trabajada, re-construida— de la historia colectiva y, como tal, estos discursos de la identidad —ya recurran a la noción de «cultura», o se centren en torno a ideas referentes a las «circunstancias económicas o políticas compartidas»— son articulaciones de la subjetividad en lo que he llamado «diferencia como relación social».

Todas las formaciones discursivas son un lugar de poder, pero no hay un único lugar de poder general en el que la dominación, la subordinación, la solidaridad y la afiliación basada en principios igualitarios, ni las condiciones para la afinidad, convivencia y socialidad, se produzcan y garanticen de una vez para siempre. En lugar de ello, el poder se constituye de forma preformativa en y a través de prácticas económicas, políticas y culturales. Las subjetividades, tanto del dominante como del dominado, se producen en los intersticios de estos lugares de poder múltiples y entrecruzados. La forma precisa de interacción de este poder en instituciones específicas y relaciones interpersonales resulta difícil de predecir por adelantado. Pero si la *práctica* produce poder entonces es también la *práctica* el medio para desafiar a las *prácticas* opresoras de poder. De hecho, ésta es la implicación de la perspectiva foucaultiana de que el discurso es práctica. De forma similar, una imagen visual también es una práctica. La imagen visual también produce poder, de ahí la importancia de comprender los desplazamientos de poder en las tecnologías de la vista —artes visuales como la pintura y escultura, la práctica cinemática o danza, y los efectos visuales de las tecnologías de la comunicación. Lo mismo ocurre con el registro oral —la música y otros sonidos producen poder. De hecho, el cuerpo entero en toda su *fisicalidad, mentalidad y espiritualidad* produce poder, y es en este espacio relacional donde el dualismo mente/cuerpo desaparece. Una

«identidad» particular adopta una forma en una práctica política a partir de la *relacionalidad fragmentada* de la subjetividad y se disuelve para emerger como un rastro en otra formación identitaria. Como he enfatizado desde el principio, el sujeto puede ser efecto de discursos, instituciones y prácticas, pero en un momento dado el sujeto-en-proceso se experimenta a sí mismo como el «Yo», y tanto consciente como inconscientemente repite y resignifica posiciones en las que está situado y de las que está investido.

El concepto de diferencia, entonces, hace referencia a la variedad de formas en las que los discursos específicos de la diferencia se constituyen, cuestionan, reproducen y resignifican. Algunas construcciones de la diferencia, tales como el racismo, postulan unas fronteras fijas e inmutables entre grupos que se significan como inherentemente diferentes. Otras construcciones pueden presentar la diferencia como relacional, contingente y variable. En otras palabras, la diferencia no siempre es un indicador de jerarquía y opresión. Por lo tanto, la cuestión de si la diferencia resulta en inequidad, explotación y opresión *o en* igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política es contextualmente contingente.

Stuart Hall considera la etnicidad como una modalidad potencial de diferencia —indicadora de la especificidad de la experiencia histórica, política y cultural colectiva— que podría probablemente cuestionar y desafiar las construcciones esencialistas de las fronteras del grupo. Sugiere que debería ser posible rescatar la etnicidad de los discursos racializados nacionalistas:

> El hecho de que este enraizamiento de la etnicidad en la diferencia fuera utilizado por el discurso racista como un modo de negar la realidad del racismo y la represión, no significa que debamos permitir que el término sea permanentemente colonizado. Esa apropiación tendrá que ser discutida, el término desarticulado de su posición en el discurso del «multiculturalismo» y transcodificado, del mismo modo en que previamente tendremos que rescatar el término «negro» de su posición en un sistema de equivalencias negativas.[35]

35 S. Hall, «New Ethnicities», en Donald y Rattansi *«Race» Culture and Difference,* p. 257.

Sin embargo, en la práctica, no siempre resulta sencillo desentrañar estos movimientos diferentes de poder. Los discursos nacionalistas pueden servir para ambos fines. Por ejemplo, las etnicidades son propensas a ser apropiadas como significantes de límites permanentemente fijos. De aquí que el «carácter inglés» de una clase en particular pueda llegar a representarse a sí misma a través del racismo como «britanidad» enfrentada a aquellas etnicidades que subordina, como las de los irlandeses, escoceses, galeses, británicos negros, o las del mundo anteriormente colonizado —aunque, como señalamos antes, las etnicidades blancas/europeas son subordinadas de un modo diferente a las «no blancas», «no europeas». Más aún, las etnicidades siempre tienen un sesgo de género y no existe garantía de que su recuperación no esencialista vaya a desafiar simultáneamente las prácticas patriarcales a no ser que esta tarea se proponga como un objetivo consciente. De hecho, no puede darse por sentado que el propio proceso de recuperación no inscriba diferencias esencialistas. Esto puede resultar especialmente problemático para las mujeres si los valores culturales que los grupos en cuestión excavan, refunden y reconstruyen son los mismos que afianzan la subordinación de la mujer.

Aunque he abogado en contra del esencialismo, es claro que no resulta fácil enfrentarse con este problema. En su necesidad de crear nuevas identidades políticas, los sectores dominados a menudo apelarán a vínculos de experiencia cultural común con el fin de movilizar al grupo. En ese proceso pueden reivindicar una diferencia aparentemente esencialista. Spivak[36] y Fuss[37] han presentado argumentos a favor de tal «esencialismo estratégico». Ellas sugieren que puede merecer la pena correr el «riesgo» del esencialismo si ello se hace desde el lugar ventajoso de una posición de sujeto dominado. Esto seguirá siendo problemático si el desafío a una forma de opresión conduce al reforzamiento de otra. Parece imprescindible que no compartimentalicemos las opresiones sino que formulemos, en vez de ello, estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una com-

---

36 G. C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres, Methuen, 1987.

37 D. Fuss, *Essentially Speaking*, Londres, Routledge, 1989.

prensión de cómo se interconectan y articulan. Creo que el marco que he perfilado aquí puede ayudarnos a hacerlo. Es una perspectiva que clama por un cuestionamiento continuo del esencialismo en todas sus variantes.

7. *Genealogías, legados, movimientos*[1]

M. Jacqui Alexander y
Chandra Talpade Mohanty[2]

Genealogías feministas

Empezamos a trabajar en este libro en 1988, después de haber sido mutuamente presentadas en la primera y única asamblea del *Women of Color Institute for Radical Research and Action* (Instituto de mujeres de color para la investigación y acción radical). Esta asamblea fue un intento por parte de un grupo de alrededor de una docena de mujeres de color y de diversas nacionalidades, de colaborar en la transformación de la política feminista y de establecer una institución autónoma que fuera útil a las mujeres comprometidas con la justicia social y la praxis revolucionaria. Este libro fluye de la visión colectiva que elaboramos a lo largo de aquel verano. Y si bien el camino no ha sido lineal ni fácil, ha conformado nuestro compromiso político e intelectual compartido; hemos cambiado, crecido, hemos aprendido a sostenernos la una a la otra a lo largo de los últimos siete años. Nos hemos desafiado

---

1 Publicación original: M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty, «Genealogies, Legacies, Movements», introducción a la compilación editada por las mismas autoras, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Nueva York/Londres, Routledge, 1997. [*N. de e.*]

2 Nos gustaría agradecer a Zillah Eisenstein su cuidadosa y provocadora respuesta a este ensayo —realmente nos hemos beneficiado de su lectura. Como siempre, agradecemos a nuestras familias —Jinny Chalmers, Maya Alexander y Satya Mohanty— que nos hayan ofrecido un apoyo emocional e intelectual inconmensurable a lo largo de la vida de esta compilación.

mutuamente para ser claras; hemos conseguido sintonizar recíprocamente con el pulso del pensamiento de la otra —de lo que ya es nuestro pensamiento— y hemos desarrollado un lenguaje analítico que verdaderamente, ahora, nos pertenece a ambas. Este proceso nos ha exigido el abandono de las creencias heredadas acerca de la propiedad del conocimiento. Y, como consecuencia, sabemos ya que nuestras mejores ideas son producto del trabajo y del pensamiento conjunto.

Las dos llegamos a los estudios feministas en la academia estadounidense a través de una serie de dislocaciones geográficas, políticas e intelectuales. Nuestras trayectorias se hallaban marcadas por un proceso educativo en el que la lucha anticolonial contra los británicos —en Trinidad y Tobago y en India— y la fundación del Estado-nación impregnaban todo el tejido de la vida cotidiana. Nuestras conciencias fueron, así, formadas por la carga de colonialismos persistentes y por la eufórica promesa del nacionalismo y la autodeterminación. Ambas heredamos la creencia de que la educación era una estrategia clave para la descolonización, más que un mero camino hacia la obtención de unas credenciales de normalización y la posibilidad de una movilidad ascendente. En otras palabras, para nosotras la educación siempre estuvo vinculada a la práctica política del servicio a la comunidad y a la nación. Sin embargo, el nacionalismo, en esta etapa, había hecho muy poco por transformar las prácticas de la educación colonial, al tiempo que tampoco nos había imaginado necesariamente a nosotras —en el caso de Jacqui, hija ahora lesbiana; en el de Chandra, mujer no madre— como las legítimas herederas de la nueva nación. Entonces como ahora, la nación y la ciudadanía estaban fuertemente basadas en premisas enraizadas en parámetros normativos de masculinidad y heterosexualidad.

Las dos nos trasladamos a los Estados Unidos de Norte América hace más de quince años. Ninguna de las fracturas raciales, religiosas o de clase/casta que habíamos experimentado previamente podría habernos preparado para el doloroso terreno racial con el que nos encontramos. Nosotras no nacimos mujeres de color, nos convertimos en mujeres de color. De las africanas estadounidenses y de las mujeres estadounidenses de color, aprendimos la marca peculiar del racismo estadounidense norteamericano y sus constreñidas

barreras raciales. Los residuos psíquicos de los distintos colonialismos nos mostraron lo necesario que era confrontar los matices en la interconexión de las luchas por la descolonización. Efectivamente, el racismo contra las personas africanas estadounidenses era distinto, pero estaba conectado al racismo contra las personas chicanas, nativas o asiáticas. El desafío de negociar esta política de fragmentación racial es el que nos ha traído hasta este momento. A través de una política de descolonización, hemos aprendido que la solidaridad racial es necesaria, incluso aunque signifique enfrentarse con nuevas diferencias en lo que se refiere a la conciencia opositiva y relacional. Nuestra propia experiencia en los múltiples lugares del racismo en los Estados Unidos también nos ha convencido de que debemos comprender tanto las manifestaciones locales del poder como las propiamente globales.

La institucionalización de una definición particular de los *Women's Studies* en la academia estadounidense, ha hecho patente un nuevo conjunto de contradicciones en nuestras vidas como activistas feministas, investigadoras y profesoras. Por «contradicciones» nos referimos a la sensación de alienación, dislocación y marginación que a menudo acompaña las posiciones racializadas dentro de las instituciones blancas. Como mujeres «inmigrantes» de color, no tenemos el color, el género o la nacionalidad «apropiados» en los términos en los que se autodefine la academia estadounidense o, por extensión, el e*stablishment* de los *Women's Studies*. En el contexto de los *Women's Studies*, el color de nuestro género importa. La maquinaria de la ciudadanía desplegada por el Estado, que nos sitúa como extranjeras residentes —«desviadas» no ciudadanas; inmigrantes «legales»—, opera de forma similar en los *Women's Studies*: codifica un estatus de extranjera que es bien distinto del estatus de extranjera de las mujeres de color nacidas en los Estados Unidos.[3] Por ejemplo, nuestra racialización como mujeres caribeña e india ha sido asimilada en una narrativa estadounidense de racialización naturalizada entre los africanos estadounidenses y los euroestadounidenses. Nuestras experiencias pueden ser reconocidas y tenidas en cuenta tan sólo

3 David Evans, *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*, Nueva York/Londres, Routledge, 1993.

hasta el punto en que se parecen a las de las mujeres africanas estadounidenses.

Sin embargo, las especificidades de nuestras genealogías nacionales y culturales —mujeres negras y oscuras— y nuestros estatus de inmigrantes son constantemente utilizados para situarnos como extranjeras, silenciando, así, la legitimidad de nuestra referencia a las experiencias de ser sometida a distintos racismos.[4] Trabajar solidariamente con distintas mujeres de color es, en ocasiones, insuficiente para subvertir por entero los actos de fragmentación racial que intentan separar a las mujeres de color entre sí. Somos —diferentemente— menos amenazadoras que las mujeres africanas estadounidenses para las mujeres blancas, quienes habitualmente prefieren tratar con nuestra condición de «extranjeras» más que con nuestra condición racializada en los Estados Unidos. Esto, a su vez, en ocasiones crea relaciones divisorias entre nosotras y las feministas africanas estadounidenses. A menudo experimentamos las contradictorias ironías de la invisibilidad e hipervisibilidad que Evelyn Hammonds describe en un ensayo recogido esta compilación.[5] De hecho, la experiencia de estas contradicciones es en parte responsable de nuestra particular lectura de la injusticia y de nuestra visión de la transformación social. A partir de un potente compromiso intelectual y político con el feminismo, seguimos comprometidas con la creación de comunidades feministas, fundadas sobre terrenos distintos a los que hemos experimentado en muchos círculos académicos liberales.

Las genealogías feministas que se encuentran tras este proyecto pueden representarse en diversos niveles. A parte

---

4 Stuart Hall, «Cultural Studies and Its Theoretical Legacies», en Lawrence Grossberg *et al* (ed.), *Cultural Studies*, Nueva York/Londres, Routledge, 1992, pp. 277-294.

5 Las autoras hacen nuevamente referencia a la condición introductoria de este artículo al libro de Routledge *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. La publicación de este artículo, plagado de referencias a los ensayos que componen el mencionado título, cerrando una compilación que, en castellano, tiene la pretensión de obtener resultados editoriales y políticos similares, responde a la enorme importancia que para el feminismo post-colonial ha tenido el trabajo de comprensión intelectual y de composición política realizado por las autoras. [*N. de e.*]

de nuestras propias genealogías individuales y colectivas, queremos considerar: 1) los contornos de la práctica intelectual y política feminista tal y como se encuentra institucionalizada en los programas de los *Women's Studies* de las universidades y *colleges* estadounidenses; 2) los efectos de las teorías postmodernas en la teorización de la experiencia, la conciencia y las identidades sociales de las mujeres de color, especialmente en términos de la formulación de los feminismos globales o internacionales; y 3) la significación del autoexamen y la reflexión sobre las genealogías de las organizaciones feministas. En el último caso, queremos ofrecer aquí una forma relacional y comparativa de pensar la praxis feminista que se encuentra enraizada en el análisis y las visiones concretas de las autoras y de las comunidades recogidas en esta colección.

El propio título de este volumen tiene su historia. Durante los últimos siete años, la compilación ha cambiado de nombre dos veces. Titulada originalmente *Third World Feminism: A Reader*, y después *Movements, Histories, Identities: Genealogies of Third World Feminism*, finalmente se titula *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures.* A parte de claras continuidades en el proyecto intelectual y político del libro, los cambios en el título reflejan sutiles movimientos en el terreno material y discursivo; en las prácticas organizativas de las comunidades feministas alrededor del mundo. Uno de los efectos que ha producido la globalización en las últimas dos décadas ha sido una nueva visibilidad de los asuntos de las mujeres en el escenario mundial. Como botón de muestra se podría mencionar el elevado número de conferencias internacionales sobre temas como la violencia contra las mujeres, la salud de las mujeres, la política reproductiva y el «control de la población». Al mismo tiempo, el feminismo ha sido cuantificado para el consumo en el mercado global de las ideas —denominamos a este feminismo «feminismo de libre mercado». Discrepamos con este feminismo de libre mercado acerca de la construcción de nuestra visión de los futuros democráticos. Las experiencias, las historias y las autorreflexiones de las feministas de color y de las feministas del Tercer Mundo deben permanecer en el centro de la antología, pero los cambios geopolíticos y las formas particulares de la globalización en la última década exigen un enfoque activo y deliberado que aborde las cuestiones de las genealogías, los

legados y los futuros en clave de praxis feministas comparadas. De ese modo, hemos elegido intencionadamente cartografiar esos caminos específicos por los que las comunidades, las organizaciones y los movimientos feministas recurren y reflexionan sobre algunos momentos de sus propias historias colectivas, de sus luchas por la autonomía. Por tanto, nuestra utilización de términos como «genealogías» y «legados» no intenta sugerir una herencia congelada o encarnada de la dominación y de la resistencia, sino un interesado y consciente pensar y repensar la historia y la historicidad. Un repensar que tiene como núcleo la autonomía de las mujeres y la autodeterminación.

Después de más de dos décadas de luchas en torno a las cuestiones del racismo y heterosexismo, en los programas de los *Women's Studies* y los *Gender Studies* de la academia estadounidense se sigue propugnando una caracterización particular del género —naturalizada a través de la historia y las experiencias de las mujeres euroestadounidenses urbanas y de clase media. Al no desafiar la hegemonía de lo blanco —y del capitalismo— en las instituciones académicas, estos programas, por ejemplo los *Women's Studies*, terminan a menudo reforzando los regímenes de raza y el eurocentrismo heredado. A pesar de que en la década de 1970 la formulación de la categoría de género y su difusión a través de una variedad de disciplinas fue uno de los éxitos más importantes de los *Women's Studies*, en la década de 1990 han surgido nuevos desafíos intelectuales, radicalmente diferentes. Estos desafíos obligan a los *Women's Studies* a enfrentarse, ineludiblemente, con algunas cuestiones cruciales en relación con la división de clase, la racialización y heterosexualización que opera en la política estadounidense y en los mismos programas de los *Women's Studies*. Por ejemplo, la reciente difusión de la cultura del consumo, siempre eurocéntrica, en consonancia con una mayor consolidación del capital multinacional, pone en primer plano la necesidad de teorizar las formas en las que la desigualdad estructura los valores, los deseos y las necesidades de los diferentes grupos y clases de mujeres. Cualquier comprensión de las experiencias de las mujeres que se base en una concepción estrecha del género sería simplemente incapaz de enfocar los efectos homogeneizadores y jerarquizadores de los procesos económicos y culturales, que son el resultado de esta cultura de consumo.

Esta es la razón por la que *Genealogías* pretende ofrecer una concepción del feminismo comparativa, relacional y asentada históricamente, que difiera de forma significativa de la concepción liberal-pluralista del feminismo, herencia de las raíces predominantemente liberales de la praxis feminista estadounidense.[6] Claramente, una de las cosas que se refleja aquí es la convergencia entre el modo en que el género apareció como una categoría primaria de análisis y la composición social, demográfica y de clase de quienes, de hecho, teorizan el género en la academia estadounidense. En otras palabras, queremos sugerir un vínculo entre las posiciones de poder ostentadas por las mujeres blancas en los *Women's Studies*, el sujeto de su teorización y el tipo de herramientas analíticas que emplean.

Además, no se ha producido un compromiso intelectual, analítico y político serio con las teorizaciones de las mujeres de color. Por el contrario, este trabajo se ha visto frecuentemente apropiado y a menudo invisibilizado, de tal modo que no figura ni en la memoria institucional, ni en las formulaciones canónicas del saber de los *Women's Studies*. En su detallado análisis de la «colonización» del trabajo de las mujeres de color en la teoría feminista postmoderna, Paula Moya demuestra que la alusión ritual a las mujeres chicanas refleja un postmodernismo cuyo sustento epistemológico es interrumpido por las propias vidas y análisis de las mujeres de color.

El multiculturalismo liberal-pluralista que a menudo se hace patente en los programas de *Women's Studies* —que dedican una o dos semanas a las «mujeres de color» y la «sexualidad»— es testimonio de esta apropiación de la obra de las mujeres de color. La inclusión nominal de nuestros textos sin reconceptualizar por completo la base blanca, de clase media y genéricamente sesgada del conocimiento, nos consume y nos silencia efectivamente. Esto quiere decir, en efecto, que nuestras teorías son plausibles y comportan un

6 Ejemplos de este análisis, bien fundado históricamente, que ofrece una crítica implícita y explícita al feminismo liberal son Maria Mies, *Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, Zed Press, Londres, 1983, y *Patriarchy an Accumulation on a World Scale*, Zed Press, Londres, 1986; y Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*, Verso, Londres, 1992.

peso explicativo únicamente en relación con nuestras experiencias *específicas*, pero no muestran ningún valor de uso para el resto del mundo. Más aún, la teoría postmoderna, en su urgencia por disociarse de toda forma de esencialismo, ha generado una serie de confusiones epistemológicas en lo que se refiere a las interconexiones entre localidad, identidad y construcción del conocimiento. Así, por ejemplo, cuestiones localizadas de la experiencia, la identidad, la cultura y la historia que nos capacitan para entender procesos específicos de dominación y subordinación, son a menudo rechazados por las teorías postmodernas como reiteraciones de una «esencia» cultural o una identidad estable y unificada.[7]

El discurso postmoderno intenta desplazarse más allá del esencialismo pluralizando y disolviendo la estabilidad y la utilidad analítica de las categorías de raza, clase, género y sexualidad. Esta estrategia a menudo niega la posibilidad de cualquier recuperación válida de estas categorías o de las relaciones por medio de las cuales son constituidas. Si disolvemos la categoría de raza, por ejemplo, se vuelve difícil reclamar la experiencia del racismo. Sin duda, el racismo y los procesos de racialización son mucho más complicados ahora que cuando W. E. Du Bois predijo que el «problema de la línea del color es el problema del siglo XX».[8] Pero las relaciones de dominación y subordinación que, a través de los procesos de racialización y el racismo, son nombradas y articuladas, aún existen y aún requieren una explicación y un compromiso analítico. Los realineamientos globales y la fluidez del capital simplemente han conducido a una mayor consolidación y exacerbación de las relaciones de dominación y explotación capitalistas —que en esta compilación referimos como «procesos de recolonización». Así, mientras la actual «línea de color» puede sugerir la existencia de formas más complicadas de identidad racial, las relaciones de jerarquía

7 Michael Warner, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres, 1993; y Cathy Cohen, «Punks, Bulldaggers and Welfare Queens-. The Real Radical Potential of Queer Politics» ponencia presentada en la conferencia *Identity, Space and Power*, City University of Nueva York, Marzo 1995.

8 W. E. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Nueva York, New American Library, 1969.

entre grupos y geografías raciales no han desaparecido. Sin embargo, la raza no figura en la mayoría de las consideraciones del postmodernismo del «Primer Mundo».[9] Y, como de forma persuasora sugieren Inderpal Grewal y Caren Kaplan, son las consecuencias culturales, políticas, económicas y sociales de las situaciones y transformaciones históricas en la (post)modernidad las que posibilitarán una concepción más sofisticada de las prácticas feministas, transnacionales y postcoloniales.[10]

Comprender las diversas construcciones del yo y la identidad en el capitalismo tardío —cuando la transnacionalización confunde lo postcolonial y la relación de las mujeres, y cuando límites fluidos permiten la movilidad del «libre» mercado del capital— es una empresa complicada que no puede ser simplemente invocada afirmando identidades fluidas o fracturadas. ¿Qué tipos de «yo» racializado y generizado son producidos en la unión de lo transnacional y lo postcolonial? ¿Existen tipos de «yo» formados fuera del contrato heterosexual hegemónico que sean capaces de desafiar las concepciones dominantes (occidentales) de la construcción de la identidad? ¿Son conmensurables con el yo múltiple, construido bajo el postmodernismo (estadounidense)? ¿Qué tipo de prácticas transformadoras son necesarias para desarrollar tipos de yo no hegemónicos? ¿Éstas prácticas son conmensurables con las luchas organizacionales feministas por la descolonización? Estas son algunas de las preguntas urgentes con las que buscamos comprometernos, y que las autoras de esta colección recogen. Estas preguntas nos obligan a tomarnos seriamente la autoridad y la validez de la conciencia y las experiencias de dominación y de lucha en la formación de identidades que sean simultáneamente sociales y políticas.

---

9 Inderpal Grewal y Caren Kaplan, *Scattered Hegemonies: Posmodernity and Transnational Feminist Practice*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994; bell hooks, *Outlaw Culture: Resisting Representations*, Routledge, Nueva York, 1994 y *Teaching to Transgress*, Routledge, Nueva York, 1994; Barbara Christian, «The Race of Theory» en Abdul Jan Mohamed y David Lloyd, (eds.), *The Nature Context of Minority Discourse*, Oxford University Press, Nueva York, 1990, pp. 37-49; y Wahneema Lubiano, «Shuckin' Off the African American Native Other: What's "Po-Mo" Afro-America», *Cultural Critique* 18 (Primavera de 1991), pp. 149-86.

10 Grewal y Kaplan, *op. cit.*

La rápida institucionalización de una marca particular de teorización postmoderna en la academia estadounidense resulta significante por otra razón. La base del conocimiento de una disciplina tiene un efecto profundo tanto en las estrategias pedagógicas como en el tipo de conocimiento que se desarrolla en el aula. Ésta es una de las cuestiones centrales que examina Leslie Roman cuando afirma que el «postmodernismo relativista» —que rechaza las «epistemologías realistas» que «sopesarían las afirmaciones subjetivas de una persona o grupo contra y en relación con un análisis estructural adecuado de sus posiciones sociales objetivas»— ha conducido a cierta forma de relativismo racial o a cierta posición «defensiva» blanca en el aula. Por «defensividad blanca» Roman se refiere a «la aserción relativista de que los blancos, como "la gente de color", son los sujetos oprimidos de la historia del racismo». Este tipo de posición defensiva evita que los profesores asuman posiciones pedagógicas antirracistas críticas que juzgarían diferencialmente entre «los lugares epistémicos de los grupos fundamentalmente oprimidos y los lugares que se encuentran en posiciones más privilegiadas».[11] No podemos sobreestimar la necesidad de una autoreflexividad consciente acerca de la complicidad de los marcos intelectuales en política, puesto que verdaderamente hay algo en juego en el propio proceso de reautorizar y mediar con las desigualdades o con las políticas regresivas de distinto tipo.[12]

Otro movimiento intelectual y político, que se ha inspirado en las anteriores formulaciones de una sororidad global, ha echado raíces en la academia en la década de 1990 a través de las discusiones en torno al feminismo internacional.[13]

---

11 Leslie Roman, «White Is a Color! White Defensiveness, Postmodernism, and Anti-Racist Pedagogy» en Cameron McCarthy y Warren Crichlow (eds.) *Race, Identity and Representation in education*, Nueva York, Routledge, pp. 71-88.

12 R. Radhakrishnan, «Feminist Historiography», en E. Meese y A. Parker (eds.) *The Difference Within: Feminism and Critical Theory*, Amsterdam, J. Benjamins Publishing Co., 1989, pp. 189-203.

13 Robin Morgan, *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Nueva York, Random House, 1970, y *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology*, Garden City, N. Y., Anchor Press/Doubleday, 1984; y Charlotte Bunch, *Passionate Politics: Feminist Theory in Action, Essays, 1968-1986*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987.

Más allá del hecho de que estas apelaciones a un feminismo internacional casi siempre se originan en Occidente, hay ciertos temas comunes que las unifican. A partir de una episteme liberal, a menudo sin explicitar, tienden a invocar un modelo de diferencia-como-pluralismo en el que las mujeres del Tercer Mundo soportan la desproporcionada carga de la diferencia. El feminismo «internacional» abraza una aproximación a la articulación de las «varias voces» con el fin de postular un feminismo inclusivo —las apelaciones a una «sororidad global» a menudo tienen como premisa un modelo de centro/periferia en el que las mujeres de color o las mujeres del Tercer Mundo constituyen la periferia. La raza es invariablemente borrada de cualquier concepción de lo internacional —basada en la nación y desprovista de elementos raciales—, sobre todo a causa de una estricta separación entre lo internacional y lo doméstico, o a una concepción de las formas en las que se constituyen mutuamente. A gran escala, por debajo de la concepción de lo internacional se encuentra una noción del patriarcado universal operando de forma transhistórica, con el objeto de subordinar a todas las mujeres. La única estrategia metodológica plausible aquí, entonces, es hacer visible e inteligible —para Occidente— las prácticas organizativas y los escritos de las mujeres del Tercer Mundo, a través de un discreto enfoque de «estudio de casos». Más aún, lo «internacional» se ha colapsado dentro de la cultura y los valores del capitalismo.

De estas definiciones de lo «internacional» —a lo que, de ahora en adelante nos referiremos como «transnacional»— al menos tres elementos se encuentran ausentes: 1) un modo de pensar sobre las mujeres situado en los distintos contextos a lo largo del mundo, en *diferentes* espacios geográficos, más que en relación con *todas* las mujeres del planeta; 2) una concepción del conjunto de las relaciones de desigualdad entre las personas y los pueblos, más que como un conjunto de rasgos encarnados en todos los no ciudadanos estadounidenses —particularmente porque la ciudadanía estadounidense continúa basándose en un régimen de premisas blanco, eurocéntrico, masculinista y heterosexista; y 3) una consideración del término «internacional» en relación con el análisis de los procesos económicos, políticos e ideológicos que ponen en primer plano las estrategias raciales y capitalistas —por ejemplo aquéllas que, de hecho, requerirían una

posición crítica, antirracista y anticapitalista, que hiciera posible el trabajo solidario feminista.

Hablar de praxis feministas en contextos globales supondría cambiar la unidad de análisis de la cultura local, regional y nacional por las relaciones y procesos entre culturas. Asentar el análisis en praxis feministas locales, particulares, es necesario, pero también necesitamos comprender lo local en relación con procesos transnacionales más amplios. Esto requeriría un cambio correlativo en la concepción de la organización y de la movilización política a través de las fronteras. Las prácticas de democracia, de justicia e igualdad, por ejemplo, no estarían subsumidas en la definición blanca y masculinista de los Estados Unidos. La idea de justicia se aplicaría más allá de los límites culturales y nacionales. La ideología de los «inmigrantes», de los «refugiados», de los trabajadores temporales extranjeros y de los «ciudadanos» tendría que ser reconceptualizada sobre la base de nuevas definiciones de justicia. Nuestra concepción sobre la democracia y sus prácticas tendría que volverse transcultural. Esta aplicación crítica de la praxis feminista en un contexto global sustituiría el relativismo por la responsabilidad, la conciencia, el compromiso y la solidaridad. Así, en esta compilación, destacamos un paradigma de la descolonización que pone el énfasis en el poder, la historia, la memoria, el análisis relacional, la justicia —no únicamente la representación— y la ética como los elementos centrales de nuestro análisis de la globalización.

Atender a las prácticas de la globalización se vuelve crucial para una cartografía conceptual de las genealogías de la organización. Los ensayos de esta colección ofrecen contundentes análisis de los procesos capitalistas de la post-Guerra Fría y de los espacios contradictorios que estos han abierto para las diferentes formas de movilización feminista. Así, las autoras incluidas aquí desafían el modo en que la racialización, la heterosexualización, la polarización de clase y la creación de pobreza operan en la organización capitalista. Al contrario que un feminismo transhistórico internacional, demuestran que las comunidades opositivas tienen sus propias historias de lucha, sus formas de teorizar y sus modos de organización que dan cuerpo, al tiempo que transforman las prácticas feministas. Nuestro marco teórico desafía la aún arraigada noción del estatus originario del feminismo

occidental. Sencillamente, no sitúa al feminismo del Tercer Mundo como una reacción a las faltas del feminismo occidental; no emplaza al feminismo del Tercer Mundo al servicio de los proyectos intelectuales y políticos del feminismo (blanco) occidental. Al contrario, ofrece una posición desde la que abogar por una praxis feminista comparativa y relacional que sea transnacional en su respuesta a un compromiso con los procesos globales de colonización.

En nuestra teorización del feminismo es central el análisis comparativo de la organización, de la crítica y de la autorreflexión feminista; del mismo modo que lo es un profundo conocimiento contextual de la naturaleza y los contornos de la actual crisis político-económica. Los análisis individuales están basados en la crisis contemporánea del capitalismo global y sugieren que estos contextos particulares son los que plantean a las organizaciones desafíos analíticos y políticos muy concretos. Aquí no existe ninguna falsa dicotomía entre teoría y práctica. Tenemos que pensarnos literalmente fuera de estas crisis, ayudados por la praxis colectiva y por formas particulares y novedosas de teorizar. Las crisis provocan nuevas oportunidades de cambio dentro de las organizaciones. De igual modo, algunas autoras de estos textos leen sus propias circunstancias en relación a los procesos de globalización con el fin de valorar el compromiso y la organización feminista en sus propios contextos. Si bien no afirmaríamos que los efectos dentro de la academia sean necesariamente los mismos que los provocados en otras estructuras políticas, las metodologías críticas de análisis son similares.

A lo largo de estos años, hemos trabajado muy de cerca con cada una de las autoras recogidas en esta colección, hemos intentado hacerlo con el espíritu comunitario que imaginamos en nuestro primer encuentro. Así, aunque este libro está compuesto de ensayos de autoría individual, el trabajo sostenido y colectivo que se ha invertido en producirlo es, en sí mismo, producto de una reflexión, de un modo de hacer política y de una forma de organización que interrumpe la forma, dominante y «profesionalizada», de hacer investigación. El hecho de que las autoras se sitúen en comunidades de mujeres particulares crea el contexto propicio para cada uno de estos análisis. En otras palabras, todas las autoras ponen su trabajo en conexión con comunidades feministas en

lucha —su trabajo fluye de esta conexión. Por tanto, esperamos que este volumen, además de poner en movimiento ciertos proyectos intelectuales, establezca las bases para una discusión mucho más amplia entre las comunidades y las organizaciones de mujeres de todo el mundo.

Legados coloniales. Estado, capitalismo y procesos de colonización

Empleamos la fórmula «legados coloniales» para invocar el imaginario de una herencia y para cartografiar las continuidades y discontinuidades entre las prácticas contemporáneas y las heredadas en las viejas formaciones estatales y capitalistas. Nos gustaría señala en particular, los acelerados procesos de recolonización típicos del momento actual. Para empezar, queremos poner en primer plano una concepción de la historicidad del Estado y el capital en la organización y despliegue de la política sexual. Robert Connell define la historicidad como «esta sensación de que las cosas "nunca volverán a ser lo mismo", de que se han abierto nuevas posibilidades al tiempo que los viejos patrones se han colapsado». Esto, dice, «es exactamente de lo que trata la historicidad de las relaciones de género».[14]Para nosotras, esta relación dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, ofrece claves teóricas y políticas para comprender, en esta coyuntura histórica, las relaciones y jerarquías contemporáneas —lo que llamamos una arqueología de las prácticas estatales.

La historicidad del Estado posibilita un análisis de las relaciones y jerarquías contemporáneas y sitúa al Estado como un punto central del análisis para las feministas. Examinamos la forma y el funcionamiento del Estado estadounidense en el capitalismo avanzado como un modo de analizar los procesos simultáneos que el moderno capital ha generado en el propio capitalismo y en las nuevas prácticas coloniales. M. A. Jaimes Guerrero ha afirmado que el Estado

---

14 R. W. Connell, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, Standford University press, 1987, p. 143.

estadounidense despliega un conjunto de relaciones capitalistas al mismo tiempo que participa en relaciones coloniales tanto dentro sus fronteras —pueblos nativos y comunidades de color en los Estados Unidos— como fuera de ellas —en Puerto rico, Hawai y el Pacífico, con operaciones que están enmascaradas por una ideología de la estatalidad y del estatus de la *Commonwealth*. Nos centramos en el Estado estadounidense debido a nuestra propia ubicación y debido también a que su nuevo estatus post-Guerra Fría lo coloca como nuevo poder imperial en, por ejemplo, el Caribe e India. El entretejimiento de lo global y lo local, que es tan importante en nuestro análisis, es también central en la discusión de Ella Shohat sobre las prácticas estéticas post-tercermundistas. «En un mundo de comunicaciones transnacionales», escribe Shohat, «el problema central es la tensión entre la homogeneización cultural y la heterogeneización cultural, en la que las tendencias hegemónicas son simultáneamente "indigenizadas" en una compleja y disyuntiva economía cultural global». Por tanto, existe un recurrente desafío teórico de descubrir la interacción cultural, política y económica entre las propias categorías de lo global y lo local.

Uno de los principios organizativos centrales de esta compilación es la imbricación de las prácticas contemporáneas de los Estados postcoloniales y coloniales avanzado-con los procesos capitalistas de recolonización. El ancla teórica de cierto número de los ensayos precisamente las continuidades y fracturas entre las formas de colonización históricas y emergentes. Amina Mama plantea la transformación de las formas de violencia contra las mujeres en África Occidental, mientras Honor Ford-Smith muestra como la colonización estética —el término es de Paula Jun Allen—, por medio de las agencias internacionales de financiación, ha sometido a Jamaica a una nueva disyuntiva descrita entre la previa colonización británica y las actuales Políticas de Ajuste Estructural (PAE). El capitalismo es analizado, consistentemente, como un conjunto de procesos mediados a través de la simultánea articulación de las jerarquías de género, raza y sexo. Chandra Talpade Mohanty demuestra, por ejemplo, que estas jerarquías operan a través de diferentes ideologías generizadas sobre el trabajo de las mujeres. Los ensayos conciben el capitalismo en sus manifestaciones globales, locales y territoriales y en sus intersecciones con los

análisis y las luchas feministas; reconocen que el eurocentrismo y la colonización territorial se están viendo transformados y reconfigurados a lo largo del globo. El impulso hacia la recolonización deriva, claramente, de las crisis del capitalismo que inventa su propia reconfiguración. Así, mientras algunos ensayos particulares de la compilación, cartografían los fracasos de los nacionalismos anticoloniales, el efecto acumulativo de tales movimientos por la autodeterminación también ha ayudado a provocar las mismas crisis en el capitalismo.

Puesto que nos servimos de ensayos específicos en esta colección para ubicar la práctica histórica feminista y los modos más actuales de organización, debemos también recordar que por «historicidad» nos referimos al uso de herencias específicas en torno a historias no-hegemónicas que interrumpen la dominación estatal y capitalista. Las distintas formas de la práctica feminista —lo que Geraldine Heng llama «las distintas variedades de feminismos»— asumen sus propias trayectorias a partir de una complicada superposición de matrices históricas: las luchas de liberación por parte de la izquierda, los nacionalismos contemporáneos —a pesar de la relación de enfrentamiento del feminismo con el nacionalismo— y la propia presencia e intervención del Estado. En cualquier caso, no hay prescripciones fijadas por las que cualquiera de estas matrices pudiera determinar de antemano las historias contra-hegemónicas específicas que serían de mayor utilidad. De hecho, Heng muestra que un feminismo amenazado puede asumir estratégicamente «el manto nacionalista» o buscar «legitimación y soporte ideológico en la historia cultural local, encontrando, en el pasado nacional o común, mitos, leyes, costumbres, personajes, narraciones y orígenes feministas o proto-feministas». Lo que el feminismo recuerda —o puede arriesgarse a recordar—, lo que recolecta y narra, su ingenio para codificar la lucha —en términos que sean ininteligibles para el Estado (Ford Smith) o visiblemente reconocibles y por tanto subversivos (Panjabi)— y qué forma otorgue a las diferentes movilizaciones políticas, son asuntos paradójicamente contingentes, aunque localizados y estratégicos. La importancia de la memoria histórica opositiva no puede ser malentendida. Como ha afirmado Patricia J. Williams, «no tener documentación es demasiado insostenible, demasiado espontánea-

mente ahistórico, demasiado peligrosamente maleable en manos de quienes rescribirían no sólo el pasado sino (mi) futuro también».[15] Ni siquiera la memoria es una categoría no-mediada porque, en las herencias contra-hegemónicas, están insinuadas las herencias de la violencia y el trauma, lo que Elizabeth Alexander ha llamado la «memoria traumatizada». Tales memorias deben ser bien escrutadas y tamizadas. Para el feminismo, por tanto, estructurar nuevos modos de conciencia a través de la praxis es tanto política como psíquicamente necesario. Puesto que ninguna variedad del feminismo —particularmente el feminismo del Tercer Mundo— ha escapado de la intervención, control, disciplina y vigilancia del Estado; y dado que el Estado —particularmente el Estado postcolonial— facilita el movimiento transnacional de capital en sus fronteras nacionales, y es por tanto instrumento de reconfiguración de las relaciones globales; y puesto que el capitalismo y estos procesos de recolonización estructuran las prácticas contemporáneas de los Estados postcoloniales capitalistas o coloniales avanzados, el Estado aparece como un elemento central en cualquier intento analítico de abordar los legados coloniales. Así, atender al Estado parece ser especialmente crucial en un momento en el que muchos de los intentos para tratar la crisis global del capitalismo son llevados a cabo por el propio aparato del Estado. Las Políticas de Ajuste Estructural, los desiguales realineamientos entre el capital multinacional, el Fondo monetario Internacional y el Banco Mundial son un caso paradigmático. En su ensayo, Ayesha Imam señala el grado específico de complicidad entre el Estado nigeriano, militarizado y postcolonial, y la institucionalización de las PAE. Más aún, a diferencia de otras instituciones, el Estado se involucra en una casi microscópica vigilancia de los cuerpos de las mujeres; continua poniendo más y más áreas de la vida cotidiana bajo su jurisdicción, incluso cuando le falta la capacidad o autoridad para hacerlo con éxito.

Sin embargo, no estamos sugiriendo que los imperativos del Estado postcolonial y los de los Estados capitalistas o coloniales avanzados sean idénticos. Obviamente, comparten

15 Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, p. 54.

importantes características: 1) son propietarios de los medios de violencia organizada, que son desplegados muy a menudo al servicio de la «seguridad nacional»; 2) ambos están militarizados —en otras palabras, masculinizados—; 3) inventan y solidifican prácticas de racialización y sexualización de la población; y 4) disciplinan y movilizan los cuerpos de las mujeres —en particular las de las mujeres del Tercer Mundo— con el fin de consolidar procesos patriarcales y de colonización. Los cuerpos de las mujeres son disciplinados de maneras distintas: en los discursos de la maximización del beneficio, como obreras globales y trabajadoras del sexo; en los fundamentalismos religiosos, como receptáculos del pecado y la transgresión; en algunos discursos nacionalistas específicos, como guardianas de la cultura y la respetabilidad, y por tanto criminalizadas como prostitutas y lesbianas; en los discursos estatales de la familia nuclear originaria, como esposas y madres. Tanto los Estados postcoloniales como los capitalistas o coloniales avanzados organizan y refuerzan una estructura catética basada en la diferencia sexual —por ejemplo la heterosexualidad), que refuerzan con una variedad de medios, incluida la legislación. En casi todos los casos, sin embargo, estos Estados vinculan la heterosexualidad con la ciudadanía y organizan una «maquinaria de la ciudadanía» para producir una clase de leales ciudadanos heterosexuales y una clase subordinada de no-ciudadanos sexualizados, no procreativos, desleales a la nación y, por tanto, sospechosos.[16]

Aún así, existen diferencias importantes. En la reconsolidación global del capitalismo, por ejemplo, los Estados postcoloniales se encuentran subordinados a los Estados capitalistas o coloniales avanzados, aunque ambos contribuyan a la acumulación de capital. En los contextos postcoloniales, los administradores del Estado facilitan la entrada y difusión de capital internacional dentro de las fronteras nacionales y ayudan en la producción de una fuerza de trabajo femenina

16 Evans, *Sexual Citizenship*... cit.; Ruthann Robson, *Lesbian (Out)law: Survival under the Rule of Law*, Ithaca, Firebrand, 1992, pp. 247-258; y Kendall Thomas, «Bowers vs. Hardwick: Beyond the Privacy Principle», en Dan danielsen y Karen Engle (eds.), *After Identity: A Reader in Law and Culture*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 277-293.

explotada en zonas de producción para la exportación. El Estado estadounidense se asimila a un Estado postcolonial en su aproximación ideológica al Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA) y a la *Caribean Basin Initiative*. Utiliza los dictados de la economía estadounidense para establecer los términos mediante los que el capital opera a través de las fronteras nacionales. En contextos capitalistas o coloniales avanzados, la transnacionalización proporciona el fundamento para la intervención hipernacionalista en las economías del Tercer Mundo, socavando el poder y la legitimidad de formas mucho más significativas. Esto plantea la acusación de que el Estado postcolonial ha hipotecado sus demandas de soberanía —la promesa nacionalista central— mediante la complicidad con su propia recolonización. En una fecha tan temprana como 1972, Hamza Alavi afirmó que «la relativa independencia del Estado postcolonial de los intereses de las clases indígenas y metropolitanas parecía haber sido suplantada casi por completo; en el periodo contemporáneo, la práctica más persuasiva es la del Estado postcolonial como instrumento de los intereses de la clase dirigente global».[17]

Los procesos prolongados de la globalización hacen tan difícil como necesario hablar del Estado-nación: hablar específicamente del nacionalismo y, para nuestros propósitos, de su relación problemática con las mujeres del Tercer Mundo. El nacionalismo anticolonial siempre ha movilizado el trabajo de las mujeres con el fin de consolidar el nacionalismo popular, sin el cual el nacionalismo de Estado nunca habría sido capaz de solidificarse. No es algo accidental, por tanto, que el feminismo surgiera a menudo en el seno de los movimientos anticoloniales. Pero la puesta en juego de lo femenino por parte del Estado tiene modulaciones contradictorias. Mientras, como afirma Heng, «las mujeres, lo femenino, y las figuras del género han afianzado tradicionalmente el imaginario nacionalista», ciertas mujeres, prostitutas y lesbianas, se están viendo disciplinadas y expulsadas de la escritura

17 Hamza Alavi, «The State in post Colonial society: Pakistanand Bangladesh», *New Left review*, núm 74, 1972, pp. 59-81. Un desarrollo más actualizado de este punto es el de Henrik Secher Marcussen y Jens Eric Torp, *The Internacionalization of Capital: The Prospects for the Third World*, Londres, Zed Press, 1982.

del guión de la nación; se las ha investido del poder de corromper a los leales ciudadanos heterosexuales, posicionadas forzosamente como algo hostil al imperativo procreador de la construcción nacional y, por tanto, investidas de la habilidad y el deseo de destruirla. Sin embargo, el Estado-nación no sólo ha estructurado formas de exclusión en torno a las cuestiones de la sexualidad y el género, sino también con relación a las jerarquías de clase y raza. Son estas formas de exclusión, tanto como la ambivalente y conflictiva relación del Estado con la soberanía, las que nos ayudan a explicar los fracasos del nacionalismo anticolonial, un tema central de la mayoría de los ensayos de esta colección. Si, como ha afirmado Ella Shohat, «la afiliación con el Estado nación deviene cada vez más parcial y contingente» en el contexto postcolonial, la relación de las mujeres con ella lo es aún más. De formas muy específicas, los procesos de recolonización —que cartografía esta colección— extraen la fuerza material e ideológica de las mujeres y de los colectivos de mujeres para volver a afianzar los imperativos heterosexistas y patriarcales.

El hecho de que los movimientos fundamentalistas religiosos ocupen hoy un espacio central en numerosos Estados postcoloniales y en algunos Estados coloniales avanzados, es otra indicación de los efectos contradictorios de las movilizaciones nacionalistas de hombres y mujeres. Gita Sahgal y Nira Yuval Davis vinculan el auge global del fundamentalismo religioso al fracaso, tanto del capitalismo como del comunismo, en la respuesta a las necesidades materiales, espirituales y emocionales de las personas.[18] Sugieren que en las sociedades postcoloniales, y en Occidente entre la gente de color, el fundamentalismo religioso también está ligado al fracaso de los movimientos nacionalistas y socialistas para provocar la liberación de la opresión. Los movimientos fundamentalistas se muestran profundamente heteropatriarcales, sugieren el control y la regulación de la sexualidad de las mujeres como panacea a todos estos fracasos.

Al analizar el nexo del Estado, el capital y el patriarcado en la consolidación del fundamentalismo religioso en la

---

18 Gita Sahgal y Nira Yuval-Davis, *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Londres, Virago Press, 1992.

India, Amrita Chhachhi muestra que el fundamentalismo basado en el Estado, refuerza el desplazamiento del control sobre las mujeres de manos de sus parientes varones a las de cualquier hombre de la comunidad «religiosa» —lo público es profundamente patriarcal. En los discursos fundamentalistas religiosos y en las prácticas estatales, los cuerpos y mentes de las mujeres, tanto como los espacios domésticos y públicos que ocupan, se convierten en el primer terreno de regulación de la moralidad, de inscripción del control patriarcal. Esta es otra cuestión crucial para cartografiar los procesos de recolonización a finales del siglo XX.[19]

Sin embargo, ninguna comprensión de estos procesos post-Guerra Fría estaría completa sin un análisis de la función estratégica de la masculinidad militarizada en la reproducción de la colonización. Una designación oficial de la «post-Guerra Fría» no borra automáticamente los efectos de la colonización. Además de las dislocaciones y de la dispersión de las mujeres del Tercer Mundo cuyas vidas estaban anteriormente atadas a la militarización, el concepto del soldado —históricamente unido a la masculinidad— también está sufriendo transformaciones profundas. Como demuestran los análisis de Alexander y Wekker, tanto el Estado como los procesos capitalistas subrayan una crisis patente de la hetero-masculinidad, que requiere ser ideológicamente velada para enmascarar los procesos de normalización. En los contextos neocoloniales, la crisis se hace evidente en la (re)producción legal de la heterosexualidad mediante los movimientos estatales para contener el deseo entre mujeres. En contextos «(des)militarizados» como los Estados Unidos, la figura del soldado hipermasculinizado, anteriormente encarnado en la imagen de lo blanco, se difunde globalmente como el agente del poder de los Estados Unidos, el símbolo de la hombría blanca, y la naturalización del trabajo

19 Amrita Chhachhi, «Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India», en Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the state*, Philadelphia, Temple University Press, 1991, pp. 144-175. Véanse también los ensayos en Valentine M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Boulder, Westview Press, 1994. Amrita Chhachhi y Renée Pittin, *Múltiple Identities, Múltiple Strategies: Confronting State, Capital and Patriarchy*, La Haya, Institute of Social Studies, 1991.

sexual de las mujeres del Tercer Mundo organizado principalmente a través de la prostitución. El trabajo de Thanh-dam Truong y Kamala Kempadoo es, aquí, muy útil para desmitificar hasta qué punto el trabajo de las prostitutas contribuye a los procesos de la acumulación privada de capital y hasta qué punto el Estado depende de él como modo de proseguir con la heterosexualización de la defensa, de la productividad militar y de cosas por el estilo.[20] Nuevos tipos de reconfiguraciones raciales y sexuales están sucediendo en esta era de desmilitarización, en la que la masculinidad blanca ya no puede figurarse en torno a definiciones particulares de lo militar. Debido a los profundos cambios de la economía estadounidense, por ejemplo, el empleo policial estatal reside ahora de manera desproporcionada en el trabajo y en los cuerpos de la gente de color, mujeres y varones. Sin duda, ideológicamente el Estado tendrá que esforzarse más en resituar la masculinidad blanca ya que su presencia, al menos en los escalones inferiores del ejército, está despareciendo.

Uno de los ejemplos más dramáticos de la crisis de la heteromasculinidad ha sido el reciente discurso, promovido por el Estado en Estados Unidos, sobre los gays en el ejército. Ostensiblemente, el propósito de este debate era determinar si a la masculinidad «afeminada» —que se practica, pero de la que no se habla— se le podía confiar una de las tareas más importantes de la ciudadanía: la lealtad y defensa del propio país. La preocupación central era si esa masculinidad feminizada —en absoluto considerada como masculina o como digna de ciudadanía— comprometería la heteromasculinidad al desempeñar su trabajo: la defensa de la nación imperial. Tras meses de discusión —que incluyeron los predecibles lamentos del Estado por su propia identidad amenazada en el contexto de un ejército reducido—, la heteromasculinidad se reafirmó, dejó presente la sexualidad gay pero en silencio y borró, casi por completo, la sexualidad lesbiana. Más aún, esta conclusión situaba

---

20 Thanh-dam Truong, «Foreign Exchange: Prostitution and Tourism in thailand», en *Sex, Money and Morality*, Londres, Zed Press, 1990; y Kamala Kempadoo, «Regulating Sexuality: Prostitution in Curaçao», *paper* presentado en la Caribbean Studies Association Conference, Curaçao, Mayo de 1995.

como premisa la homosexualidad en un contexto blanco, posibilitando que los «invisibles» soldados gays y lesbianas intervinieran en el Tercer Mundo y en las comunidades de color del propio Estado.

En este punto, la formulación analítica central sobre la actividad del Estado y del capital en los procesos de recolonización plantea un desafío fundamental a las formas en las que el feminismo liberal dominante se ha organizado. Existen muchas críticas feministas de los fracasos del liberalismo y sus afirmaciones epistémicas acerca de los derechos y libertades individuales, la libertad de elección del individuo y la mitología del igual acceso a los recursos.[21] Sin embargo, a pesar de estas críticas y su muy lúcida comprensión de las operaciones del poder estatal, la sacralidad del derecho y la oportunidad individual protegida y reforzada a través del capitalismo constituyen, aún, sus premisas y prácticas centrales. Los textos de Aida Hurtado, Brenda Joyner, Rosalind Petchesky y las experiencias de las mujeres que luchan contra la colonización estadounidense de Puerto Rico y el papel del Estado estadounidense en la utilización de los cuerpos de las mujeres del Tercer Mundo como instrumentos de desarrollo y «progreso», señalan los escollos de esta ideología jurídica de la elección individual.[22] Nuestros análisis han puesto el énfasis en las cuestiones referidas a la colonización, el imperialismo económico y la soberanía territorial como asuntos centrales para el feminismo. Desde este punto de vista, se separan de las formulaciones liberales de un Estado desinteresado, tanto como de la auto-representación del Estado como una institución nacional y democrática.

---

21 Mary G. Dietz, «Context Is All: Feminism and Theories of Citizenship», en Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Nueva York/Londres, Verso, pp. 1-24.

22 Aida Hurtado, «Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color», *Signs*, núm. 14: 4, 1989, pp. 833-855; Brenda Joyner, «Fighting Back to Save Women's Lives: The Struggle for Reproductive Freedom», en Marlene Gerber Fried (ed.), *From Abortion to Reproductive Freedom: Transforming a Movement*, Boston, South End Press, 1990, pp. 205-211; y Rosalind Pollack Petchesky, *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality and Reproductive Freedom*, Boston, Northeastern University Press, 1985.

Sugerimos que tomarse en serio la intervención estatal en y entre naciones podría, como mínimo, hacer posible imaginar y crear luchas solidarias a través de las fronteras artificiales que el Estado y el capital construyen.

Futuros democráticos. Conciencia feminista: organizar visiones.

> Sistren me ayudó a crear en mí, definitivamente, conciencia de las mujeres. Por primera vez, incluso si salía a la calle y escuchaba a alguien, tanto si era hombre o mujer, decir cosas que degradaban a la mujer no sabía como encajarlo. Ahora me encuentro a mí misma, y si oigo a alguien decir algo que degrade a la mujer, puedo contestarlo. Me ha dado el coraje para enfrentarme a cualquiera, sin importar quien pueda ser Becky.[23]
>
> Comienzo con los cuerpos porque los Estados políticos siempre tienen interés en ellos; porque la política se deriva, normalmente, de ese interés; y porque cuanto más nos movemos hacia nuevas tecnologías que redefinen el cuerpo femenino, debemos reorganizar ese interés como algo totalmente político. Las feministas podemos insistir en la utilización de nuestros cuerpos para empujar las barreras de la teoría democrática.
>
> Zillah Eisenstein [24]

Juntas, las afirmaciones de Becky, miembro del colectivo feminista caribeño Sistren, y las de Zillah Eisenstein, teórica política feminista estadounidense, capturan las contradicciones y los retos que acarrea pensar más allá de las distintas formas de colonización de nuestros cuerpos y de nuestras

---

23 Sistren y Honor Ford-Smith, *Lionheart Gal: Life Stories of Jamaican Women*, Toronto, Sister Vision Press, 1993. [En inglés jamaicano en el original:] «Sistren help me bring about the awareness of women in me definitely. For the first time even if me go out in a street and hear people, whether man or woman, talks tings fi downgrade woman me wouldn't know how to address it. Now me find meself, if I hear anybody say anything to downgrade woman, me can address it. It give me courage to deal wid anybody, no care who you maybe»

24 Zillah Eisenstein, *The Color of Gender: Reimaging Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 171.

mentes. Becky afirma que su experiencia en Sistren fue la base para la transformación de su conciencia, su «conciencia como mujer», que le otorgó el «coraje para enfrentarse a cualquiera». Eisenstein, por otra parte, se centra en los procesos políticos envueltos en este disciplinamiento del cuerpo femenino y en la necesidad de las feministas de tener en cuenta este interés masculinista del Estado al reimaginar la democracia.

Dadas las limitaciones de las concepciones liberales occidentales de la democracia, queremos conceptualizar lo que podría llamarse «democracia feminista» con relación al proyecto de la descolonización —en otras palabras, examinar detenidamente una visión anticolonialista y anticapitalista de la práctica feminista. Más aún, queremos elaborar una definición de la democracia feminista anclada en los análisis y las visiones proporcionadas por las activistas-investigadoras de esta colección. Esta perspectiva implica necesariamente reconocer los efectos objetivadores y deshumanizadores de la colonización —por ejemplo, la imitación del colonizador, la violencia horizontal, el menosprecio de uno mismo debido a la opresión internalizada, la falta de autoconfianza, la dependencia física y material, el deseo de asimilarse—, y construir activamente relaciones y culturas anticoloniales como parte crucial del proyecto de democracia feminista.[25]

¿Cuál es nuestra definición de democracia feminista? En primer lugar, las políticas sexuales son centrales en los procesos y prácticas de gobierno, esto conlleva no sólo los efectos del gobierno sobre las mujeres o «lo que les ocurre a las mujeres» bajo la regulación del Estado, sino también la forma en la que los dispositivos de gobierno, en su conjunto, tratan a las mujeres.

En segundo lugar, una democracia feminista sugiere un orden relacional diferente entre las personas. Implica comprender las jerarquías de dominio socioeconómicas, ideológicas, culturales y psíquicas —como la clase, el género, la raza, la sexualidad y la nación—, sus interconexiones, y sus

25 Resultan instructivos a este respecto, los libros de Frantz Fanon, *Black Skin White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967 y *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth, Penguin, 1967; de Albert Memmi *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1969; y de Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Nueva York, Continuum, 1993.

efectos sobre las personas oprimidas *en* el contexto de una práctica transformadora colectiva u organizada. De esta forma, resulta crucial en la elaboración de un orden relacional diferente, la transformación de las relaciones, de los tipos de «yo», de las comunidades y de las prácticas de vida cotidiana dirigidas a la autodeterminación y a la autonomía de todas las personas.

En tercer lugar, en las formulaciones de la democracia feminista, el sujeto se teoriza de forma diferente. Las mujeres no se presentan a sí mismas como *víctimas* o *dependientes* de estructuras de gobierno sino como agentes de sus propias vidas. Aquí se entiende el sujeto como la reproducción continuada y consciente de las condiciones de la propia existencia, al tiempo que se toma responsabilidad de este proceso. Esta agencia está anclada en la práctica de pensarse a una misma como parte de organizaciones y colectivos feministas. No es el yo individual, liberal y pluralista del capitalismo. Precisamente por esto, la descolonización resulta clave para la definición y el proyecto de una democracia feminista.

Hasta que los profundos efectos de las jerarquías de la colonización sean tenidos en cuenta, no será posible nuevas formas de gobierno. Lo que necesitamos, sugieren los ensayos de este volumen, es una *nueva cultura política.* La descolonización implica pensarse fuera de los espacios de dominación, pero siempre *en* el contexto de un proceso colectivo o comunitario; la diferencia entre la identificación como mujer y la conciencia de género, la primera hace referencia a una designación social, la última a una conciencia crítica de las implicaciones de esa designación. Este pensarse «fuera de» la colonización sólo es posible mediante la acción y la reflexión, a través de la praxis. Después de todo, la transformación social no puede permanecer en la esfera de las ideas, debe comprometer una práctica. En esta antología, los análisis concretos de las prácticas colectivas y organizacionales en comunidades feministas proporcionan estrategias provisionales para desmantelar las constelaciones psíquicas y sociales instaladas por la colonización. Algunos ensayos dirigen su atención hacia la rapidísima transición de algunos países del Tercer Mundo, que han pasado de ser naciones colonizadas a formar, mediante las luchas anticoloniales, cuerpos de gobierno nacionalistas que siguen siendo obcecadamente

patriarcales y heterosexistas. En otras palabras, estos ensayos cartografían los fallos del nacionalismo anticolonial y de los movimientos por la descolonización, para enfocar seriamente los aspectos psíquicos y pedagógicos de la descolonización, especialmente los que están relacionados con la política sexual. La descolonización tiene una dimensión pedagógica fundamental —el imperativo de comprender, reflexionar sobre, y transformar las relaciones de objetualización y deshumanización, además de transmitir este conocimiento a las generaciones futuras. Nuestra formulación de la práctica democrática feminista busca abordar el fracaso pedagógico del nacionalismo heredado.

En cuarto lugar, nuestro concepto de democracia feminista se inspira en principios socialistas para analizar las jerarquías de mando y construir una visión alternativa que sirva a su transformación. En espíritu, si no siempre en palabras, todas las colaboradoras de este volumen adoptan posiciones anticapitalistas. Sin embargo, mientras las colaboradoras nos ofrecen cartografías de prácticas feministas transformadoras, son muy conscientes de los límites de estas prácticas. Las fuerzas, las relaciones y las formas de gobierno materiales no han variado mucho a fines del siglo XX. De hecho, a causa de la flexibilidad histórica del capitalismo, no hemos tenido el beneficio de la práctica socialista por un periodo de tiempo sustancial. El guión truncado del socialismo y los fracasos del nacionalismo anticolonial se combinan para formar el telón de fondo de nuestra definición de democracia feminista.

Finalmente, nuestra definición de la democracia feminista tiene dimensiones específicamente transnacionales. En esta era, los procesos globales requieren, claramente, alianzas globales. La descolonización, de hecho, se vuelve un proceso urgente precisamente a causa de la homogeneización y la dominación transnacional llevadas a cabo por los procesos capitalistas globales. Sugerimos que la democracia feminista necesita incluir una teorización sobre la democracia participativa transfronteriza que se sitúe fuera de la esfera imperial. Esta compilación apunta hacia un feminismo transnacional, no a una sororidad global —definida según un modelo de «centro/periferia» o «Primer Mundo/Tercer Mundo». Y puesto que la cuestión de la práctica es central en esta compilación, otro aspecto de nuestra versión de la democracia feminista implica

reimaginar la —a menudo artificial— línea divisoria entre el activismo y la teorización feminista. Las autoras que aquí aparecen creen que la teoría y el análisis se producen mediante un compromiso dialógico activo con los colectivos y movimientos feministas. Esta teorización comienza en un lugar diferente — el de la lucha feminista. La práctica, en los movimientos, asienta la teoría, el análisis se emprende para mejorar la práctica.

Seguidamente, comenzaremos con una sucinta crítica de los conceptos de democracia de libre mercado o capitalista, proseguiremos con una discusión sobre algunas provechosas teorizaciones feministas de la democracia y, finalmente, intentaremos elaborar el significado de una democracia feminista. En este análisis, utilizamos «Democracia» con «d» mayúscula —para sugerir su uso común, coagulado— cuando nos referimos a los usos institucionalizados, hegemónicos, basados en el libre mercado —a menudo represivos— del término, y «democracia» —con «d» minúscula para sugerir estructuras colectivas y prácticas en proceso— para hacer referencia a la reflexión feminista sobre la idea y la promesa de este concepto. Mientras, por un lado, una retórica hegemónica de la Democracia —un disfraz para los procesos liberales capitalistas occidentales— ha estado en el centro de los propios procesos de recolonización capitalista —después de todo, muchas prácticas imperialistas injustas han sido autorizadas en nombre de la preservación de la Democracia—, una concepción distinta de la democracia, que garantiza la liberación como condición permanente para todos los pueblos, ha proporcionado también el terreno material e ideológico para la movilización feminista.

El término «Democracia» se ha utilizado a menudo al servicio de prácticas represoras estatales, nacionales e internacionales. Sin embargo la importancia analítica y política de pensar los aspectos emancipadores e igualitarios de la democracia en esta época de la historia no puede subestimarse —después de todo, la democracia ha de ser construida y reconstruida por cada generación.[26] Si la democracia ha de ser el gobierno del pueblo, o el autogobierno que requiere la participación del pueblo, sobre la base del mérito, no del estatus

26 Cornel West, *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 107-118 y 236-247; *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

heredado, la cuestión de cómo se defina «el pueblo» se vuelve fundamental. De este modo, una de nuestras tareas principales es visibilizar las relaciones de poder racializadas, generizadas y heterosexualizadas tipificadas según el concepto hegemónico de Democracia y analizar el mito del «ciudadano universal». Otra tarea es la de formular una definición de la democracia feminista que sea anticapitalista y se centre en el proyecto de descolonización. En otras palabras, nuestro objetivo es elaborar las formas en las que una democracia feminista debe interpretar las jerarquías de gobernabilidad, sus interconexiones y efectos, a la vez que se desplaza de una práctica feminista individual a una colectiva.

Hemos afirmado que la política sexual permea todas las relaciones sociales y que los procesos de colonización se formulan y se ponen en práctica a través del disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres del Tercer Mundo. El ensayo de Ella Shohat sobre el cine y vídeo feminista post-tercer mundista, analiza las formas en las que se figuran las representaciones del cuerpo femenino racializado en los procesos de represión y resistencia; el de Kavita Panjabi sitúa el disciplinamiento del cuerpo —y la mente, el corazón y el alma— femenino en las narraciones carcelarias de las mujeres indias y argentinas. Este marco de la compilación, que otorga centralidad analítica a las experiencias, las conciencias y las historias de las mujeres del Tercer Mundo, resulta crucial para nuestra concepción de un proyecto democrático feminista. Conceptualizar «el pueblo» y la ciudadanía en el marco de una comprensión feminista anticolonialista de la democracia exige que teoricemos desde la experiencia y desde la ubicación epistemológica de las mujeres del Tercer Mundo. Las llamadas Democracias del mundo han beneficiado a muy pocas mujeres pobres del Tercer Mundo y las claves anteriormente definidas de la democracia feminista pueden clarificarse útilmente en el marco de las historias y de las experiencias de estos grupos.[27]

---

27 En relación a esto Zillah Eisenstein teoriza los derechos y la igualdad democrática a través del prisma de los derechos reproductivos de las «embarazadas de color» —*versus* la idea blanca masculinista de los derechos universales. Esta ubicación y experiencia particular proporciona simultáneamente a Eisenstein la perspectiva más amplia y diversa para repensar el concepto de derechos universales idividuales y para reteorizar la igualdad en términos de pluralismo radical. Véase Eisenstein, *The Color of Gender*, cit.

a) Democracia hegemónica, ciudadanía y patriarcados capitalistas

Nuestra ubicación en los Estados Unidos y la posición dominante que ocupa en tanto nación democrática *por excelencia*, necesita una clarificación sobre el uso retórico de la Democracia que hace el Estado estadounidense. Esta sección confronta las jerarquías de dominación que hemos identificado como un aspecto crucial del proceso de desmantelamiento, descolonización y transformación del capitalismo con el objetivo de dejar el terreno despejado para una democracia feminista, anticapitalista y anticolonial. Algunas discusiones previas sobre el colonialismo, el capitalismo y las prácticas estatales, sugieren que las prácticas de gobierno, coloniales, imperialistas, sexistas y racistas de los Estados Unidos, están ofuscadas por la retórica y la ideología de la Democracia. La ideología de la libertad y de la Democracia opera de tal modo que el discurso de los derechos humanos a menudo se invoca tan sólo cuando están en juego los intereses económicos y políticos de los Estados Unidos. De este modo, el Estado estadounidense parece estar comportándose Democráticamente cuando sanciona invasiones imperialistas —Panamá, Granada, Nicaragua, etc.— en nombre de la preservación de la Democracia en cualquier parte del mundo. Las feministas estadounidenses comprometidas en luchas por el cambio político ignoran a menudo este aspecto imperial del Estado. Las voces de las feministas liberales, que claman por la igualdad de derechos, el bienestar, los servicios sociales y un salario igual para las mujeres, si bien son espacios cruciales en la lucha contra el Estado, enfocan el Estado como si fuera evidentemente Democrático.[28] Esta teorización, que las feministas liberales hacen al abordar el tema del sexismo en el Estado estadounidense como un Estado Democrático, suele oscurecer las relaciones de dominación colonial y, por tanto, impide potencialmente la formación de alianzas entre las mujeres del Tercer Mundo de las distintas naciones colonizadas o entre las mujeres de las naciones colonizadoras y las de las colonizadas (postcoloniales).

28 Ann Ferguson, *Sexual Democracy: Women, Oppression ad Revolution*, Boulder, Westview Press, 1991; Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989; Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, cit.

¿Cómo entender la idea de ciudadanía universal —para nosotras, una ciudadanía definida a través de o atravesada por la diferencia—, y el modo en que el Estado moviliza una maquinaria de ciudadanía que excluye y margina a grupos particulares sobre la base de su «diferencia»? Iris Marion Young afirma que «el ideal de la ciudadanía universal comporta al menos dos significados además de la extensión de la ciudadanía a todas las personas: 1) la universalidad se define como algo general opuesto a lo particular, lo que los ciudadanos tienen en común y no en lo que difieren; 2) la universalidad se define en el sentido de reglas y leyes iguales para todos, aplicadas de forma igual; reglas y leyes que se muestren ciegas a las diferencias individuales y grupales».[29] Sin embargo, en el caso de los patriarcados capitalistas, también llamados Democracias, el constructo de la ciudadanía universal adquiere unos contornos específicos de género, raza, clase y sexualidad muy particulares. Puesto que en los momentos de crisis del capitalismo, la ciudadanía se define mediante las figuras del consumidor y del pagador de impuestos (blanco), y puesto que esta figura racializada y masculinizada es la base de una serie de exclusiones en relación con la ciudadanía —la exclusión de los mismos grupos desde cuyas posiciones teorizamos—, comprender la utilización de estas categorías resulta crucial para reconceptualizar la democracia. La utilización de esta ciudadanía excluyente nos conduce a abogar por una democracia feminista explícitamente anticolonial. Los ensayos de Jaimes Guerrero, Alexander, mama y Bhattacharjee, por ejemplo, presentan discusiones matizadas sobre el concepto de ciudadanía y las formas de exclusión implícitas en el mismo. La ley, en particular, funciona para adjudicar «diferencias». La maquinaria de la ciudadanía no es «ciega» a las diferencias; de hecho, utiliza todo un aparato legal para transformar la diferencia en desigualdad. En sus esfuerzos para mantenerse «ciega» a

29 Iris Marion Young, «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», en Cass R. Sunstein (ed.), *Feminism and Political Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 117. Véanse también los ensayos de Iris Young en *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

las diferencias, en nombre del igual trato, la ley perpetua a menudo la naturalización de la heterosexualidad y la producción de economías psíquicas que se conforman al dictado de la superioridad ideológica de la familia heterosexual. Uno de los efectos es la extinción de las posibilidades del deseo entre personas del mismo sexo. El análisis que hace Janet Halley de los fallos del Tribunal Superior estadounidense de finales de la década de 1980, sugiere que la definición legal de una clase de homosexuales implica, necesariamente, la constitución menos visible de una clase de heterosexuales. Y el cuestionamiento de Kendall Thomas de los efectos del caso Bowers *versus* Hardwick sugiere que, cuando atañe a cuestiones de homosexualidad, el Estado reniega de su promesa de proteger a *todos* los ciudadanos de la violencia terrorista, al tiempo que autoriza efectivamente la violencia homófoba.[30] La diferencia, en este contexto, opera con la intención de consolidar con más fuerza y legislar el deseo heterosexual y la ciudadanía.

De forma similar, David T. Evans sugiere que los mecanismos ideológicos centrales que conforman la ciudadanía en el capitalismo avanzado son los papeles del consumidor y del pagador de impuestos: «La historia de la ciudadanía es una historia de principios patriarcales fundamentales, formales y heterosexistas y prácticas ostensible y progresivamente "liberalizadas" hacia y a través de la retórica de la "igualdad", pero puestas en práctica con el objetivo de provocar una diferenciación desigual».[31] Si los —implícitamente blancos— consumidores y pagadores de impuestos son ahora el prototipo de ciudadano moderno, el discurso actual de la dependencia de los servicios sociales del Estado estadounidense adquiere una gran importancia para el análisis y la movilización feminista. La definición de las mujeres pobres de color como destinatarias paradigmáticas de la ayuda de los servicios sociales —cuando, de hecho, son mujeres blancas las que constituyen el mayor grupo— y los discursos característicos en torno a la

---

30 Janet E. Halley, «The Construction of Sexuality», en Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1993, pp. 82-102; Thomas, «Bowers vs. Hardwick».

31 Evans, *Sexual Citizenship...*, cit., p. 11.

dependencia, la falta de cultura y la personalidad psicológica que se utilizan para disciplinar a estas mujeres indican que las mujeres —negras— que utilizan los servicios sociales no son, por definición, ni consumidoras ni pagan impuestos y, por tanto, son no ciudadanas. Al trazar la genealogía del término «dependencia» como una palabra clave para el Estado de bienestar estadounidense, Nancy Fraser y Linda Gordon demuestran que la definición, que anteriormente conllevaba relaciones de poder, dominación y subordinación, ha sido ahora reemplazada por otras que enfocan la «dependencia» como sinónimo de pobreza o de desórdenes de la personalidad.[32] De este modo, las madres adolescentes negras sin recursos han adquirido, por excelencia, el estatus de dependientes de los servicios sociales en la maquinaria de la ciudadanía estadounidense. El estudio de Eveliynn Hammond sobre la representación de las mujeres africanas-estadounidenses y el SIDA, tanto en los medios de comunicación de masas como en el sistema médico, ilustra la posición contradictoria, si bien altamente visible, de las mujeres de color como sujetos dependientes —y enfermas—, a la vez que se les niega el acceso a los recursos necesarios para la supervivencia y el bienestar.

Así, una cuestión crucial para las feministas es si el fracaso de la agenda feminista para abordar el derecho a la asistencia social indica una valorización del trabajo asalariado de un modo que dé lugar a una convergencia entre el racismo del Estado y el racismo dentro del movimiento feminista. La maquinaria estatal que posiciona a las mujeres de color como sujetos dependientes y, por tanto, moralmente inferiores es un argumento que las feministas en los movimientos organizados aún han de desafiar. Este es, por tanto, uno de los problemas éticos, intelectuales y políticos de mayor significación para los movimientos feministas, ya sean liberales o socialistas. Es precisamente a partir de la teorización de la cuestión de los privilegios, de la dependencia y de la dominación desde el punto de vista de, por ejemplo, las mujeres de color como «dependientes de la ayuda social»

32 Nancy Fraser y Linda Gordon, «A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U. S. Welfare State», *Signs* , núm. 19: 2, invierno de 1994, pp. 208-336; Martha L. Fineman, «Images of Mothers in Poverty Discourses», *Duke Law Journal*, núm. 273, 1991, pp. 274-295.

o de las mujeres inmigrantes como «trabajadoras indocumentadas», cuando las luchas feministas plantean cuestiones explícitamente anticoloniales y anticapitalistas.

Cierto número de críticas han analizado la convergencia de los valores capitalistas y la concepción Democrática liberal de la Democracia. En lugar de repetir estos argumentos en detalle, nos inspiramos en el primer trabajo de Paulo Freire en su *Pedagogía de los oprimidos* para esbozar el modo en que los «mitos» utilizados por la clase gobernante para preservar el *statu quo* capitalista son simultáneamente proposiciones sobre la «Democracia» en una cultura liberal capitalista. En conjunto, estos mitos constituyen una retórica de la libertad y la igualdad que consolida las prácticas y los valores, altamente opresores, de la dominación capitalista. Bajo estas condiciones, la libertad y la igualdad funcionan como derechos garantizados en el capitalismo, valores que destacan las cuestiones del acceso económico y de la elección, de la libertad individual, de la movilidad social y económica, de la igualdad definida como acceso, oportunidad y elección y de la propiedad privada como algo constitutivo de nuestra propia valía. Estos mitos dan por sentado quién es el ciudadano con derecho a estos derechos. Definen la libertad como el acceso y la elección de trabajar —más que como las condiciones materiales y psíquicas que posibilitan tales accesos y tales elecciones sobre una base equitativa—, y la igualdad como la igualdad de oportunidades y de derechos de acuerdo a la ley, obviando el hecho que el ciudadano legítimo que implican esas definiciones es, inequívocamente, el consumidor y el pagador de impuestos, varón, blanco, heterosexual y de clase hegemónica. El mito del «carácter fundamental de la propiedad privada para el desarrollo humano», en el que la propiedad de la tierra se combina con la valía personal, el prestigio y el desarrollo del propietario —a diferencia de las concepciones que sostienen la propiedad comunal de la tierra o del mundo, que insisten en que los seres humanos no son propietarios de la tierra sino que viven en relación con ella— sugiere una cosmovisión sistemática, en la que los valores capitalistas inspiran los conceptos de ciudadanía y Democracia liberal. De hecho, resulta en la práctica como si la democracia hubiera sido colonizada por el capitalismo, imposibilitando, así, que la cuestión de la democracia se plantee en relación con una práctica socialis-

ta. De este modo, el proyecto de especificar una democracia feminista a estas alturas de la historia requiere que desembrollemos el colapso de la Democracia por el capitalismo y que refundamos, en términos anticapitalistas, las concepciones éticas y sustantivas de los procesos democráticos.

Diversas autoras de esta colección abordan las cuestiones de la libertad, de la igualdad y de la propiedad. El ensayo de M. A. Jaimes Guerrero expone la contradicción entre los discursos de la vinculación de la propiedad privada al progreso y al desarrollo y la utilización de las políticas de tierras para privar a los pueblos nativos del derecho al voto y despojarlos de su tierra. De una forma diferente, el ensayo de Anannya Bhattcharjee acerca de las prácticas y discursos sobre la inmigración, los aspectos públicos/privados de la ciudadanía y los efectos sexistas, racistas y heterosexistas de las políticas de inmigración sobre las mujeres surasiáticas en los Estados Unidos, desvela las definiciones excluyentes de la libertad y de la igualdad contenidas en el constructo del Estado-nación estadounidense. Bhattacharjee analiza los significados de la ciudadanía desde la posición de una mujer/esposa inmigrante del sur de Asia, trabajadora doméstica inmigrante y «extranjera sin papeles». En este contexto, los conceptos de igualdad ante la ley desafían las definiciones convencionales del supuesto ciudadano legítimo con verdadero acceso y oportunidades.

La científica y política brasileña Evelina Dagnino sugiere que la retórica del orden mundial Democrático es, de hecho, el cemento de un orden global verdaderamente antidemocrático. La Democracia, aquí, es una generalización abstracta, reducida a una cuestión de procedimiento, en la que los mecanismos formales de la democracia representativa se suponen idénticos a un régimen democrático. En esta definición procesal de la Democracia —lo que algunos han llamado los aspectos «promisorios» de la Democracia—, los programas políticos, la representación y los efectos sustituyen a las prácticas y la cultura democrática. Las prácticas sociales y culturales basadas en una comprensión más profunda de la democracia —considerando el aspecto relacional e igualitario de la democracia— son eliminadas.[33] Jaimes Guerrero y

33 Evelin Dagnino, «An Alternative World Order and the Meaning of Democracy», en J. Brecher, J. Brown y J. Cutler (eds.), *Global Visions: Beyond the New World Order*, Boston, South End Press, 1993, pp. 239-246.

Alexander desafían esta definición procesal de la Democracia al plantear la cuestión del significado de la ciudadanía para las mujeres. Al escribir como extranjeras se enfrentan tanto al Estado como a sus formas de exclusión —en relación con los pueblos nativos, por un lado, y con las lesbianas y los gays, por otro. Tanto para Jaimes Guerrero como para Alexander, la Democracia representativa tal y como la define Dagnino, es una condición claramente insuficiente para la liberación. Junto a la crítica de Chandra Talpade del capitalismo y sus efectos devastadores para las trabajadoras migrantes e inmigrantes del Tercer Mundo, estos análisis sugieren el reto, crucial para las feministas, de teorizar y poner en práctica la democracia desde un punto de vista anticapitalista. El ensayo de Mohanty sobre la naturalización de los procesos capitalistas a través de definiciones domesticadas y heterosexualizadas del trabajo de las mujeres y la hiperexplotación de las trabajadoras del Tercer Mundo en distintas regiones del globo, expone la ideología masculinista y excluyente del «trabajador» como un aspecto importante de las relaciones sociales de la Democracia capitalista y de la construcción de solidaridades entre mujeres del Tercer Mundo que atraviesen las fronteras nacionales.

El reto planteado a las feminitas es, por tanto, el de efectuar la crítica, al tiempo que se produce una separación, de esta formulación del Estado Democrático estadounidense; una formulación que conduce normalmente a la invisibilización de la centralidad de las experiencias de colonización en las vidas de las mujeres del Tercer Mundo y de las mujeres estadounidenses de color. Esta invisibilización también permite a las feministas del Primer Mundo polarizar la cuestión de la «supervivencia» *versus* asuntos «feministas» en términos de Tercer y Primer Mundo, colonizando, por tanto, las experiencias de las mujeres del Tercer Mundo e imposibilitando las alianzas en términos materiales. El énfasis que pone Jaimes Guerrero en lo que hay de fundamental, para las mujeres nativas, en los derechos territoriales y en la soberanía política, contrasta bruscamente con una noción feminista liberal de la liberación definida, por ejemplo, en términos de peticiones formuladas al supuestamente democrático Estado de los Estados Unidos en beneficio de las mujeres. En esta última formulación no existe lenguaje o marco conceptual para imaginar la soberanía territorial como una exigencia feminista —o para teorizar la descolonización como un aspecto fundamental de la lucha feminista. Así, las

acciones imperiales o coloniales de los presumiblemente Democráticos Estados Unidos, se mantienen invisibles.

b) Imaginar la democracia feminista. Anatomías de los tipos de yo, comunidades, organizaciones.

La discusión anterior pone de relieve las jerarquías de gobierno y dominación que producen el yo liberal individual en la Democracia capitalista. El análisis de los límites de una concepción procesal, de libre mercado de la Democracia dirige su atención a las precisas jerarquías contra las que se posicionan las colectividades y las organizaciones feministas al construir prácticas de descolonización e imaginar una democracia feminista transformadora. Comenzamos cartografiando someramente los argumentos sobre la democracia y la ciudadanía bajo el capitalismo que han ofrecido algunas teóricas políticas feministas, para clarificar y agudizar nuestra visión colectiva de una democracia feminista que ponga en su centro la descolonización.

Las teóricas políticas feministas se han ocupado de cierto número de cuestiones interrelacionadas a la hora de pensar el proyecto de la democracia en los Estados-nación contemporáneos del Primer Mundo. Las críticas de los modelos liberales masculinistas de universalidad de los derechos y de la ciudadanía, y la distinción público/privado en la que estos descansan, están moduladas por las discusiones sobre la raza, la clase y la sexualidad en relación con los derechos y la integridad de los cuerpos de las mujeres. Mientras Jean Bethke Elshtain sugiere «la familia» y el ejercicio de la maternidad como el nuevo *locus* de definición de una ciudadanía no-masculinista, Carole Pateman aboga por un concepto sexualmente diferenciado de ciudadanía, en el que una definición política de la maternidad adquiriera la misma relevancia, para definir la ciudadanía, que el patriotismo en el caso de los hombres. Ninguna de estas teóricas conceptualizan los diferentes significados de la maternidad y el cuidado que surgen de las diferentes situaciones raciales y sexuales en lo político.[34]

---

[34] Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981; y «On the Family Crisis», *Democracy*, núm. 3: 1, invierno de 1993, p. 138; Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

Iris Marion Young, en contraste, da cuenta de la raza cuando explora el concepto de un «público heterogéneo» y de una ciudadanía grupal diferenciada, en la que diversos grupos raciales, sexuales o genéricos pudieran hacer reclamaciones sobre la base de sus diferencias, más que por aproximación a una experiencia blanca masculina universal.[35] Chantal Mouffe, por otro lado, nos invita a imaginar una democracia radical en la que la diferencia sexual se vuelva eventualmente irrelevante en relación a los principios de libertad e igualdad para todos.[36] Otras feministas, como Nancy Fraser, han insistido en la necesidad de repensar el concepto de derechos en relación a la interpretación y la satisfacción, de las necesidades de distintos grupos de mujeres marginadas en el Estado de bienestar de los Estados Unidos.[37] Zillah Eisenstein aboga de manera persuasiva por una reconceptualización de la división público/privado desde el punto de vista de las mujeres de color, afirmando la necesidad de repensar continuamente el concepto de derechos democráticos «para exigir la igualdad de oportunidades vía un Estado afirmativo y no intervencionista». Basa su definición de la democracia en una reinvención de un discurso radical del derecho a la privacidad, que atiende a las políticas reproductivas y corporales de las mujeres estadounidenses de color.[38] Patricia J. Williams afirma que el problema del discurso sobre los derechos consiste en que éste critica la afirmación de los derechos en lugar del compromiso con los derechos. Al afirmar que «los derechos son a la ley lo que el compromiso consciente es a la psique», Williams subraya lo significativo de la concesión de derechos para todos los pueblos históricamente desautorizados, como algo simbólico para «todos los aspectos denegados de su humanidad».[39]

---

35 Young, «Polity and Group Difference», *op. cit*.

36 Chantal Mouffe, «Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics» en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York/Londres, Routledge, 1992, pp. 369.384.

37 Fraser, *Unruly Practices*, cit.

38 Eisenstein, *The Color of Gender*, cit., en especial p. 219.

41 Williams, *The Alachemy of Race and Rights*, pp. 6 y 153. Véase también Nancy Folbre, *Who Pays for the Kids? Gender and the Structures of Constraint*, Nueva York, Routledge, 1994; y los ensayos de las siguientes

Si bien encontramos útil el trabajo de estas teóricas para definir los límites de la ciudadanía y de los derechos democráticos para las mujeres en el capitalismo, queremos reenfocar estas preocupaciones con el objeto de explorar las posibilidades democráticas de la formulación de la ciudadanía inspirándonos en principios socialistas. En lo que sigue, exploramos lo que significaría 1) dar cuenta de la descolonización en relación con la democracia y 2) imaginar la conciencia crítica y la agencia fuera de las concepciones procesales y de libre mercado de la agencia individual. Así, la cuestión que nos planteamos es, ¿cómo se conciben las mujeres a sí mismas y a sus comunidades en el contexto de esta re-teorización? El modo de pensarnos fuera de las limitaciones de las formulaciones occidentales liberales de la Democracia que anteriormente hemos analizado consiste en imaginar la movilización política como práctica de una descolonización activa. Las transformaciones de la conciencia y las reconceptualizaciones de la identidad son, por tanto, aspectos necesarios de la democracia concebida como práctica de descolonización.

La centralidad de la práctica colectiva en las transformaciones del yo y en la revisión de la democracia organizativa, es la base del pensamiento feminista. De hecho, el pensamiento feminista, aquí, se inspira y ratifica los principios socialistas de la colectivización de los medios de producción. Intenta reimaginar el socialismo como una parte de la democracia feminista que sitúa la descolonización en su centro. Sin embargo, mientras los colectivos feministas luchan contra las estructuras hegemónicas de poder a distintos niveles, también se encuentran marcados por estas mismas estructuras —son estos rastros de lo hegemónico a lo que atienden las prácticas de descolonización. Así, por ejemplo, Geraldine Heng habla del modo en que el feminismo adopta el manto nacionalista en Singapur y Ayesha Imam examina las contradicciones de

antologías: Sheyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; Carole Pateman y Elizabeth Grosz (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Boston, Northeastern University press, 1986; y Kathleen B. Jones y Anna S. Jonasdottir (eds.), *The Political Interests of Gender: Developing Theory and Research with a Feminist Face*, Londres, Sage Publications, 1988.

la política sexual de clase media en la organización WIN de Nigeria. De manera similar, Honor Ford Smith explora, en la dinámica interna de Sistren, los efectos negativos de la ideología de la «Lady Bountiful», la «maternal matrona de la caridad que es o bien asexual o cuyas necesidades sexuales pueden realizarse en la maternidad de la familia heterosexual». Estos análisis ofrecen una cierta claridad de pensamiento al visibilizar las contradicciones a las que se enfrentan los colectivos feministas a estas alturas de la historia. Son reflexiones cruciales en la medida en que llegan relativamente pronto a la vida de estas organizaciones. Lo que aprendemos de ellas puede muy bien apuntar hacia nuevas formas de pensar la organización de las colectividades feministas —para construir prácticas descolonizadoras.

La interrelación de lo hegemónico y lo antagonista al pensar el yo feminista es explorada de distintas formas por Gloria Wekker, Paula Moya y Kavita Panjabi. El ensayo de Wekker acerca de la agencia crítica de las mujeres afro de Surinam, explora lo que aparenta ser una configuración distinta del yo, anclada en una «visión alternativa de la subjetividad y la sexualidad femenina, basada en los principios de África occidental». Sus análisis del trabajo de Mati en términos de relaciones alternativas entre mujeres, que comportan simultáneamente componentes afectivos, culturales, económicos, sociales, espirituales y morales, sugieren un guión antagonista y descolonizado para la lucha feminista y las prácticas de gobierno. La descolonización implica tanto un compromiso con la cotidianidad de nuestras propias vidas de forma que podamos dar cuenta del mundo en relación con el poder hegemónico, como un compromiso con colectividades que tengan como premisa las ideas de autonomía y autodeterminación, en otras palabras, la práctica democrática. Para las mujeres *creole* obreras de las que habla Wekker, este es precisamente el proceso implicado. Un proceso que crea lo que ella denomina una «economía psíquica de la subjetividad femenina, [que]...! induce a las mujeres de clase obrera a actuar individual y colectivamente de forma que contrarrestan el cerco del régimen de conocimiento hegemónico —que privilegia a los varones— el contrato heterosexual, la desigualdad y una situación general de injusticia». Aquí, la inversión en el yo —que Wekker llama «un yo múltiple»— no es necesariamente una inversión de la movilidad

ascendente para el mantenimiento de un statu quo masculinista, heterosexista y de clase media.

La discusión de Paula Moya sobre el feminismo chicano y sobre el trabajo de Cherríe Moraga opera de un modo un tanto diferente, aunque plantea preguntas similares sobre la conciencia, la identidad y la colectividad en la construcción de tipos de «yo» políticos. El ensayo de Moya ilustra los vínculos entre experiencias de colonización racial, sexual, de género y de clase, a nivel institucional y psíquico, y la trayectoria y las posibilidades de una praxis feminista emancipadora en la línea de lo que Freire llama «concienciación». Al analizar las conexiones entre posición social, experiencia e identidad cultural en el trabajo de Cherríe Moraga, lesbiana feminista estadounidense, Moya nos ofrece un recuento sistemático y cuidadoso de las contribuciones epistemológicas y políticas de las mujeres de color al teorizar la práctica emancipadora. Al explorar las conexiones entre las concepciones del yo y de lo social, y al situar un componente cognitivo en la teorización del yo-en-comunidad, Moya articula las fases implicadas en la transformación de la conciencia de las mujeres de color. Esto está enraizado en la realidad física de sus vidas —lo que Moraga denomina «teoría en la carne». Tanto Wekker como Moya teorizan la agencia y la subjetividad en el contexto de la lucha colectiva. Pero mientras que Wekker sugiere una nueva concepción del yo múltiple enraizado en una economía psíquica y sexual alternativa, Moya nos ofrece una genealogía del yo político en el contexto de unas estructuras de dominación psíquicas y sociales opresivas y heredadas.

El ensayo de Kavita Panjabi cartografía una versión diferente del sujeto político feminista, al plantear cuestiones referentes al significado de la insurgencia feminista —de la ingobernabilidad— bajo condiciones extremas de privación —es decir, la prisión. Al afirmar que los testimonios de las presas son «reconstrucciones narrativas que reflexionan sobre la prisión o el campo de concentración como una encarnación microcósmica de las relaciones tanto hegemónicas y autoritarias como antihegemónicas y antiautoritarias entre el Estado y el individuo», Panjabi explora la creación del yo en los textos de Jaya Mitra y Alicia Partnoy como una forma de resistencia y supervivencia en condiciones represivas físicas y

mentales. A diferencia de Wekker y Moya, Panjabi no enfatiza una instancia de compromiso político en los movimientos de mujeres. Sin embargo, al explorar la construcción de la conciencia feminista opositiva y colectiva a través del desarrollo de estrategias de resistencia basadas precisamente en las ideologías de la familia, la maternidad y la crianza, utilizada para torturar a las mujeres, examina también los vínculos entre el desarrollo del yo de las mujeres y las luchas políticas a mayor escala contra la represión. La codificación de la experiencia de la represión y de la resistencia —por ejemplo, compartir la comida como estrategia colectiva para la supervivencia física y psíquica en la prisión— proporciona claves para la construcción de una conciencia política contra-hegemónica como mujeres. Se trata de una forma de movilización a través de la escritura. Una forma de descolonización, de imaginar la comunidad de un modo diferente, es pensarse a una misma fuera de este espacio de extrema represión. Al explorar la agencia de las mujeres en la creación activa de relaciones, valores y formas de comunicación contra-hegemónicas, para desafiar la colonización deshumanizadora de la prisión, los análisis de Panjabi sugieren que estas genealogías del sujeto político son diferentes de la narrativa del llegar-a-ser del sujeto femenino individual del feminismo liberal.

En los ensayos de Wekker, Moya y Panjabi, la historia, la memoria, las emociones y los lazos afectivos se interpretan como elementos cognitivos significativos en la construcción de sujetos feministas críticos y auto-reflexivos. Si bien construyen conceptos diferentes del yo, cada uno de los ensayos sugiere que la descolonización emparejada con una práctica colectiva emancipadora conduce a una reconceptualización de los legados patriarcales, heterosexuales, coloniales, raciales y capitalistas en el proyecto del feminismo y, así, a una nueva imagen de la democracia y la práctica democrática colectiva. Cada una sugiere que las cuestiones de la política sexual del gobierno resultan fundamentales para pensar las cuestiones de la resistencia en las vidas cotidianas de las mujeres; de este modo, sostienen que estas cuestiones son un aspecto integral de la epistemología de una lucha feminista anticolonial.

De manera similar, los ensayos de Honor Ford-Smith, Ayesha Imam y Vasanth y Kalpana Kannabiran, que se centran en la anatomía de organizaciones feministas, sugieren

que las mujeres se definen a sí mismas de maneras diferentes en virtud de su implicación en movimientos políticos. También señalan las limitaciones de los imaginarios —a menudo vinculados a los fracasos del socialismo y del nacionalismo anticolonial— que, en ocasiones, han heredado los movimientos de mujeres. Los análisis de estas autoras iluminan las herencias contradictorias, particularmente de las prácticas de la dominación, y postulan la organización de prácticas colectivas, una vez más, poniendo en primer plano la necesidad de abordar la descolonización como un aspecto fundamental de la lucha feminista. Estos ensayos también nos ofrecen esperanza en medio de circunstancias poco favorables. Mientras los espacios para la transformación colectiva se hunden frente a la dominación capitalista transnacional, los ensayos de esta colección apuntan a los intersticios, a los escasos espacios colectivos disponibles para imaginar y poner en práctica futuros alternativos.

Los análisis de Honor Ford-Smith sobre los efectos de las subvenciones en el grupo feminista de Jamaica, Sistren, nos proporcionan una critica interna, un punto de vista desde dentro, de una organización radical feminista que se inspira en ideologías reaccionarias y conservadoras y en construcciones coloniales de la feminidad y el voluntariado, a la par que trabaja por la liberación de las mujeres. En este ensayo se abordan directamente, sin rodeos, las cuestiones del poder, la autoridad, la responsabilidad y el liderazgo en la construcción de una práctica democrática. Así, la descolonización, la práctica colectiva feminista, la subjetividad y la agencia, permeadas por las experiencias e historias de clase y raza, forman parte de la discusión de Honor Ford-Smith sobre las posibilidades de una práctica democrática organizativa. Este ensayo explora la relación de la cultura y la pedagogía como estrategia de movilización y auto-determinación. Aquí, las cuestiones de la educación popular son simultáneamente cuestiones acerca de la reconstrucción de la cultura política; los análisis de Sistren arrojan preguntas de una conciencia política y ética radicalmente nueva que crea un espacio público de disenso.

De cualquier forma, otro aspecto, que también es particular de los diversos análisis de las organizaciones y de los movimientos feministas recogidos en esta compilación, es el

acento en la exploración de cómo ciertas coyunturas históricas hacen posible que algunas cuestiones particulares emerjan en las organizaciones de mujeres. En el caso de los análisis de Vasanth y Kalpana Kannabiran del movimiento de mujeres Indias de Hyderabad, del análisis de Ayesha Imam de WIN en Nigeria y de la exploración de Geraldine Heng de las variantes del feminismo del Tercer Mundo bajo condiciones de represión estatal extrema en Singapur, las conexiones entre los procesos internacionales —por ejemplo, las políticas PAE y del FMI— y la colisión del Estado postcolonial son fundamentales para entender la genealogía de las organizaciones de mujeres. En estos tres casos, las narrativas, las prácticas heredadas de organización feminista y las divisiones internas deben enmarcarse en el contexto de un proceso histórico y cultural más amplio, global al mismo tiempo que particular.

Las prácticas estatales postcoloniales, incluidas la crítica de un gobierno socialista y un Estado democrático, conforman el contexto político del análisis de Vasanth y Kalpana Kannabiran sobre el surgimiento del movimiento de mujeres en Hydebarad. Trazan la genealogía paterna y patriarcal del contexto político, en el que los grupos de mujeres (SAKHI) empiezan priorizar sus propios problemas, como resultado de las movilizaciones estatales y religiosas fundamentalistas. Como en los estudios de Honor Ford-Smith y Ayesha Imam, esta crítica interna de las contradicciones de la organización feminista —particularmente la división activistas/académicas heredada por SAKHI— está vinculada a las políticas masculinistas de la izquierda y del movimiento comunista en India. De forma similar Ayesha Imam examina los desafíos organizativos a los que se enfrenta Women in Nigeria (WIN) dada la complicidad del militarizado Estado postcolonial nigeriano con los procesos globales de ajuste estructural. Al reflexionar sobre las contradicciones internas de WIN, Imam cuestiona su capacidad política para intervenir en la devastadora marginación de las mujeres por las PAE y el Estado nigeriano. Al reiterar el objetivo último de WIN, la «transformación democrática de las relaciones sociales de clase y género», Imam cartografía las limitaciones y los éxitos de las prácticas organizativas feministas en el contexto de una profunda colonización económica, social y psíquica de Nigeria.

Estos análisis muestran las diferentes exigencias que deben hacérsele al Estado, una vez que los procesos históricos —en especial el colonialismo— son tenidos en cuenta. Al preguntarnos cómo los grupos llegan a formular la idea del interés común, las autoras están de acuerdo en que los movimientos de mujeres no pueden ser puramente reactivos en relación con el Estado. Sin duda, el Estado es un objetivo primordial de las organizaciones, pero estos ensayos no alientan formulaciones fáciles de una relación lineal entre la represión y la resistencia, donde el pensamiento crítico sobre la experiencia por parte de las personas oprimidas se da por supuesto. Como lo expresa Paula Moya: «El simple hecho de haber nacido persona de color [en los Estados Unidos] o de haber sufrido los efectos del heterosexismo o de la privación económica no otorga, por sí mismo, a alguien una compresión o conocimiento mejor de [nuestra] sociedad. La clave para reclamar autoridad epistémica para las personas que han sido oprimidas de una forma particular proviene de un reconocimiento de que tienen experiencias —experiencias de las que la gente que no está oprimida del mismo modo habitualmente carece— que pueden proporcionarles información que todos necesitamos para comprender de qué modo las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad operan para sostener los regímenes de poder existentes en nuestra sociedad». Así, la experiencia de la represión puede ser, pero no lo es por necesidad, un catalizador para la organización. De hecho, es la *interpretación* de esa experiencia en un contexto *colectivo* la que marca el momento de paso de la percepción de las contradicciones y de la privación material a la participación en movimientos de mujeres. Finalmente, los ensayos ofrecen una esperanza colectiva y unos guiones concretos para repensar y transformar las jerarquías de dominación.

Las condiciones bajo las que emergen los movimientos feministas, la construcción de prácticas organizativas y agendas políticas, las mujeres que se involucran en los movimientos y las imágenes de nuevos modos de práctica organizativa, son todos elementos claves para pensar la democracia feminista. Este «pensar» incluye la cuestión de lo que significa imaginarse a una misma como actriz fuera de las estructuras represoras estatales. Como se mencionó anteriormente, las feministas se imaginan a sí mismas como actrices —ni víctimas ni dependientes— en relación con la

ciudadanía. Esto plantea la cuestión de lo que significaría para las mujeres pobres y del Tercer Mundo imaginar y exigir un espacio democrático en el que sus historias, su agencia, su autonomía y su auto-determinación se situaran en el centro.

En la concepción capitalista patriarcal de la Democracia, la adquisición de propiedades materiales y la satisfacción de las necesidades de consumo se convierten en las marcas de la propia valía. Pensar de un modo diferente la democracia feminista, por tanto, implica la descolonización en estos mismos y específicos términos anticapitalistas. Para que la solidaridad entre las mujeres del Tercer Mundo en el Tercer Mundo geográfico y las mujeres de color del Primer Mundo sea posible, la dominación imperialista y las actitudes capitalistas hacia la adquisición y el progreso deben convertirse en parte de un proyecto feminista de liberación. La práctica democrática feminista en este contexto, entonces, no puede tratar del propio provecho, de la movilidad ascendente o del mantenimiento del *statu quo* del Primer Mundo. Ha de estar basado en la descolonización del yo y en nociones de ciudadanía definidas no únicamente dentro de los límites del Estado nación sino a través de las fronteras nacionales y regionales. Nos atreveríamos a sugerir que en el contexto de una democracia feminista definida de la forma que sugerimos más arriba, un feminismo capitalista sería algo contradictorio. Conceptualmente, una democracia feminista de alcance global necesitaría estar basada en principios anticoloniales y socialistas.

Si bien la idea de una democracia participativa transfronteriza —en la que no es el Estado sino las personas quienes aparecen como actores principales en la definición del curso de los procesos económicos y políticos que estructuran sus vidas— no ha sido una idea primordial en la agenda de los movimientos de mujeres por la democracia, quizás haya llegado por fin su hora.[40] La democracia feminista anticolonialista implica pensar transnacionalmente, en un mundo sometido a una creciente reconfiguración ordenada por los procesos globales económicos y políticos,; la democracia

40 Muto Ichiyo, «For an Alliance of Hope», en J. Brecher, J. Brown y J. Cutler (eds.), *Global Visions: Beyond the New World Order...* cit., pp. 147-162.

transnacional resulta tan necesaria como la democracia nacional. Los ensayos de Shohat, Mohanty, Imam y Alexander iluminan los efectos de las instituciones económicas y culturales internacionales en las mujeres del Tercer Mundo. Aunque es difícil por ahora concebir prácticas democráticas de representación y responsabilidad en relación con estas instituciones —medios, turismo, PAE, organización del trabajo—, la necesidad de democratizarlas no puede ser ignorada. De esta forma, organizaciones que toman decisiones que afectan las vidas de todo el mundo como el Banco Mundial, el FMI y el GATT, tendrían que rendir cuentas de sus actuaciones. De hecho, los procesos de toma de decisiones en estas instituciones deberían abrirse a la participación y el escrutinio feminista.

En muchos aspectos, los marcos intelectuales y políticos centrales de esta compilación no son fortuitos. Han constituido los principios organizativos de nuestro trabajo y de nuestras vidas a lo largo de la última década. Así, las cuestiones que atañen a la democracia feminista —la descolonización como algo crucial en la transformación propia y colectiva, el carácter fundamentalmente pedagógico de la praxis feminista, el imperativo profundamente anticapitalista y socialista en imaginar y llevar a la práctica luchas globales feministas— constituyen el tejido de nuestra acción, reflexión e imágen de futuro. A lo largo de años, de haber trabajado a contracorriente en instituciones hegemónicas y colonizadoras, en comunidades feministas y otras comunidades de base, hemos llegado a comprender que el terror emocional producido por los intentos de renunciar al propio poder y a los propios privilegios, en la lucha por la autodeterminación, debe ser examinado minuciosamente. El reto reside en un compromiso ético con el trabajo de transformar el terror en un compromiso basado en la empatía, en una imagen de justicia para todas las personas. Después de todo, es esto lo que se encuentra en el núcleo de la construcción de una solidaridad a través de fronteras sociales, económicas y psíquicas, siempre debilitadoras. Los efectos más profundos de nuestra forma de organizar e imaginar la liberación como una condición permanente para todas las personas pueden no ser experimentados hasta, al menos, dentro de siete generaciones. Como ha afirmando Frantz Fanon, cada generación tiene la responsabilidad de producir y transformar los